COSTA RICA

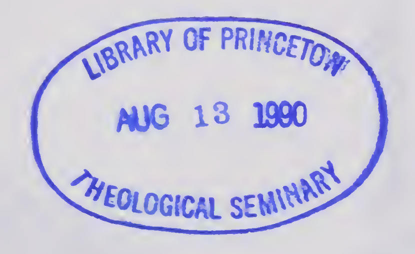
LA IGLESIA CATOLICA Y EL ORDEN SOCIAL

ANDRÉS OPAZO BERNALES



COSTA RICA

LA IGLESIA CATOLICA Y EL ORDEN SOCIAL



Colección: SOCIOLOGIA DE LA RELIGION
Iglesia y Pueblo

COSTA RICA

LA IGLESIA CATOLICA Y EL ORDEN SOCIAL

ENTRE EL DIOS DE LA POLIS
Y EL DIOS DE LOS POBRES

ANDRES OPAZO BERNALES





EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj
CORRECCION: Guillermo Meléndez

Primera Edición, Editorial DEI, 1987

261.1
0-61c Opazo Bernales, Andrés
Costa Rica: la Iglesia Católica y el orden social/
Andrés Opazo Bernales.
—1. ed. — San José: DEI, 1987
224 pág.; 21 cm.
—(Colección sociología de la religión: iglesia y pueblo)

ISBN 9977-904-41-3

1. Iglesia —Aspectos sociales. 2. Iglesia Católica—
Costa Rica. I. Título. II. Serie.

ISBN 9977-904-41-3

"La investigación que origina esta publicación fue parcialmente financiada por el Ministerio para la Cooperación al Desarrollo, de Holanda, que comparte los derechos de esta edición junto con el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) y el Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA), ambos de Costa Rica. Porciones pequeñas de los textos pueden ser traducidas y/o reproducidas sin permiso previo, con la condición de que se cite la fuente. Para traducciones o reproducciones totales debe notificarse de antemano, para su autorización, a la Editorial DEI (Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica) y a la Sección para Investigación y Tecnología (P.O. Box 20061, 2500 EB The Hague, Holanda) del Ministerio para la Cooperación al Desarrollo. La respondabilidad por el contenido y las opiniones expresadas corresponde solamente a los autores; la publicación no constituye un aval del Ministerio Holandés para la Cooperación al Desarrollo".

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfono 53-02-29

CONTENIDO

CAPITULO II

CAPITULO III

PRESENTACION

Los libros que constituyen la colección *Iglesia y Pueblo* son el resultado de la investigación que con el título "Nuevas formas de conciencia social en sectores populares cristianos" se desarrolló en el Programa Centroamericano de Ciencias Sociales del CSUCA entre 1982 y 1985, bajo la coordinación general del Dr. Andrés Opazo Bernales. Su publicación es posible, gracias al esfuerzo conjunto del CSUCA, la Editorial DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones), y en el presente volumen, del Centro Ecuménico Antonio Valdivieso. Para todos los que de una u otra forma estuvimos vinculados a esta empresa, y en particular para los que laboramos en el CSUCA, constituye una enorme satisfacción el poner en manos del público en general estas obras que, sin abandonar la originalidad de cada uno de sus inmediatos creadores, se produjeron en un ambiente de solidaridad y trabajo compartido gracias al cual se lograron mayores niveles de calidad, a la vez que se le imprimió a la investigación el carácter de una empresa colectiva. [1]

Cuando el mencionado proyecto dio inicio, para algunas personas resultaba sorprendente que una entidad como el CSUCA, representativa del ambiente académico y de una cierta tradición intelectual, se abocara a un campo al parecer reservado a los individuos e instituciones declaradamente religiosos. Sin embargo, para quienes seguían de cerca el desarrollo de las Ciencias Sociales en la región, y en particular el conjunto de iniciativas originadas en el ámbito del CSUCA, se trataba de una consecuencia necesaria de dicho desarrollo. A lo largo de por lo menos los últimos diez años la Secretaría General del CSUCA ha venido impulsando diversas líneas de apoyo a la investigación en los países centroamericanos, procurando estimular aquellas temáticas que, abocándose a problemas de urgente actualidad, a la vez requirieran nuevas formas de conceptualización de los mismos, así como la aplicación de metodologías que permitiesen una mejor aproximación a los fenómenos bajo estudio. Ello se ha entendido no con pretensiones de reclamar una

1. La colección contiene trabajos sobre cada uno de los países centroamericanos, incluyendo a Panamá, los cuales serán publicados por esta misma editorial.

originalidad siempre discutible, sino como una exigencia de la misma realidad con la que como universitarios asumimos un compromiso de transformación ineludible.

La investigación a que nos estamos refiriendo vino a coincidir con un creciente interés por el estudio de los Movimientos Populares en la región, visible sobre todo en el campo de la Sociología.[2] Dentro de esta perspectiva, no podía ser menos que evidente la urgencia de incorporar a la siempre constante preocupación por las condicionantes y modalidades de la transformación social en nuestras sociedades, la interrogante sobre el papel que en la misma desempeñan las formas de conciencia que, de acuerdo con las particularidades culturales históricamente determinadas, se han venido desarrollando en las distintas comunidades nacionales. Esta problemática, de suyo muy amplia, se manifestó particularmente relevante ante procesos de organización y movilización sociales observables a lo largo de años recientes en la región centroamericana, en los que la presencia de formas de conciencia religiosa, tradicionalmente vinculadas con actitudes estáticas y conformistas frente al cambio social, vinieron asumiendo sin embargo papeles dinámicos inusitados. Para los científicos sociales se plantean múltiples interrogantes sobre las condiciones en que tales fenómenos han podido producirse, así como sobre las determinaciones actuales y tendenciales de los mismos, y en particular, sobre el significado que estas formas de conciencia y organización populares tienen en el proceso más global de constitución de nuevas fuerzas sociales en el contexto de crisis que tan agudamente vive Centroamérica.

Característico del proceso de investigación seguido por este proyecto ha sido el de integrar equipos de trabajo interdisciplinario, lo que además de sus ventajas obvias se vuelve una necesidad en un campo tan poco desarrollado en nuestro medio, como el de la Sociología de la Religión. A la par de las actividades propiamente investigativas los distintos participantes asumieron tareas de autoformación por medio de un seminario permanente de carácter teórico; gracias a ello, un buen número de jóvenes académicos, incluyendo a la mayoría de los autores en esta colección, pudieron avanzar en líneas de indagación científica más allá de lo directamente vinculado al proyecto. A nivel centroamericano, el proyecto permitió constituir, dentro de las universidades o en estrecha vinculación con ellas, núcleos de profesionales

2. La obra más significativa es la compilada por Daniel Camacho y Rafael Menjívar: *Movimientos Populares en Centroamérica* (EDUCA, 1985). El número 33 (Setiembre-Diciembre de 1982) de Estudios Sociales Centroamericanos estuvo a cargo del equipo del proyecto, con las bases teóricas y metodológicas del mismo y los primeros avances sobre cada país. También publicamos *Iglesia, Política y Profecía, Juan Pablo II en Centroamérica* (EDUCA, 1983). Un libro pionero sobre nuestro tema y que a la vez incorporaba la perspectiva teológica fue *La Iglesia de los Pobres en América Central: un análisis sociopolítico y teológico de la iglesia centroamericana.* (Pablo Richard y Guillermo Meléndez, Eds. Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1982).

interesados en la temática particular y en la investigación sobre el campo ideológico en general. Esto permitirá darle continuidad a iniciativas similares que están por ejecutarse en un futuro próximo. Es importante también indicar que a éste se vincularon activamente las comunidades (rurales en una primera fase, urbanas en la segunda) en las que se realizó el trabajo de campo. Distintas formas de investigación participativa fueron ensayadas, y también se facilitaron medios para la devolución de algunos productos a las comunidades, por vía de instituciones especializadas en este campo.

Con respecto a la porción de la labor investigativa que se refleja en las obras de esta colección, estamos seguros que éstos serán bien recibidos y, esperamos, sujetos a crítica por lo que son: productos de un análisis científico que sólo exige ser calificado con la honestidad con que se produjo. Somos conscientes que la materia es altamente polémica, lo que certifica la pertinencia del trabajo pero a la vez exige rigurosidad en la discriminación de los planos en los que cada quien se sitúa. Estos materiales no son ni apologías ni condenas de nadie, pero no rehuyen sacar las conclusiones que los análisis parecen sugerir a sus autores. Tampoco son incursiones impertinentes en campos ajenos al de la sociología –como podría ser la teología– aunque precisamente lo que se quiere es acercarse al discurso sobre lo religioso como hecho social, revelando las condiciones de su producción como tal y su relación con la sociedad en que se genera. Si alguna conclusión puede extraerse de esta apasionante –y apasionada– experiencia intelectual, es que nos aproximamos aunque sea provisional y limitadamente, a los espacios en donde la Ciencia Social puede dejar de ser un juego caprichoso de categorías formales, para revelar el sentido profundo de las relaciones por las que centroamericanos de hoy día construímos nuestra vida y nuestra historia.

San José, diciembre de 1986

Jorge Cáceres Prendes
Coordinador Area Política e Ideología, CSUCA



INTRODUCCION

Los dioses de la polis surgen como las divinidades principales en las ciudades-estado griegas cuando la antigua solidaridad familiar, propia de una convivencia campesina –y expresada simbólicamente en los cultos domésticos–, debe forzosamente ceder el lugar a una nueva solidaridad societal, más amplia y abstracta, indispensable para la integración de los individuos en torno a una nueva identidad colectiva. La cohesión simbólico-religiosa se revela aquí como indispensable para afirmar la nueva cohesión social y política.

Ha sido una constante en la historia el hecho de que la vigencia de la normatividad social, así como la legitimidad del poder político se consoliden por el recurso a ciertas cosmovisiones religiosas. Es por ello que la sociología ha puesto especial énfasis en la función cohesiva que la religión desempeña. Y si observamos la religiosidad predominante y oficial en Costa Rica pareciera que esta perspectiva se muestra fecunda. En efecto, si bien el factor religioso no es el exclusivo responsable de la notable integración ideológica de esta sociedad, no podría desconocerse que ha jugado un papel preponderante en el curso de la historia. El caso costarricense es un buen ejemplo contemporáneo de la capacidad y eficiencia del sistema de representaciones y valores religiosos para organizar la percepción de lo social. La Iglesia como institución ha conseguido forjarse una inmejorable posición dentro de la sociedad civil y en el seno de las instituciones del Estado. El Estado costarricense sigue siendo en la actualidad un Estado confesional y católico.

El presente libro es un estudio de sociología de la religión. Y ello exige que el fenómeno religioso sea analizado desde la perspectiva de su relación genética y funcional con la sociedad en su conjunto. Más precisamente, que los contenidos de la conciencia religiosa dominante así como las prácticas que en ella se inspiran, sean puestos en relación con los rasgos más relevantes de la convivencia social. De la misma manera, que la Iglesia, como institución de la sociedad civil, sea com-

prendida en referencia al Estado en su sentido más amplio, es decir, dentro de los límites que los proyectos políticos dominantes establecen, explícita o implícitamente. Precisar nuestro enfoque sociológico implica, también, excluir las apreciaciones valorativas sobre los contenidos de la fe católica en sus distintos desarrollos dogmáticos. Lo que desde nuestra óptica interesa es la religión católica como religión oficial y mayoritaria en Costa Rica. Por lo tanto, en sus expresiones en un tiempo y espacio concretos, en su particularidad específica que le viene de la particularidad de esta sociedad. Consecuentemente, tendremos que ocuparnos de las características más sobresalientes del desarrollo histórico de Costa Rica, especialmente de las que afloran con la implementación exitosa de un modelo político para el desarrollo económico y social.

Entre estas características llama la atención ciertos rasgos democráticos e igualitarios del país dentro del contexto centroamericano. Ellos hunden sus raíces en un pasado marcado por la vigencia de una estructura social articulada alrededor de la pequeña y mediana propiedad agrícola, y que cuenta con condiciones físicas y demográficas favorables para ir expandiéndose al ritmo de la ocupación del territorio. Pero luego será el reformismo estatal el responsable de evitar la polarización extrema en el acceso a los beneficios sociales del desarrollo. Este reformismo se impulsa desde los años cincuenta bajo un signo socialdemócrata y mediante la conducción del Partido Liberación Nacional. Se configuran agentes sociales y se sientan bases institucionales capaces de prolongar la vocación costarricense, democrática e igualitaria. El proyecto económico, social y político liberacionista, conoce un singular éxito como agente de transformación y modernización equilibrada del país. Pero al desencadenarse la crisis económica de los setenta y la crisis política centroamericana, las señales de su debilitamiento se dejan ver nítidamente. Diversos factores internos y externos, que señalaremos más adelante, se constituyen en amenazas para la supervivencia del equilibrado modelo de desarrollo que se había establecido. El Partido Liberación Nacional, versión criolla de la socialdemocracia, debe enfrentar inmensas dificultades para demostrar en la práctica los postulados que ha afirmado en su doctrina. El renaciente liberalismo económico y los dictámenes de la política norteamericana sobre la región, conspiran contra las posibilidades de ratificar en tiempos de crisis su propia y reciente historia como partido conductor de los destinos del país hacia la preservación de la democracia económica y social.

En este contexto se desenvuelven las funciones sociales y políticas de la Iglesia Católica en los últimos treinta años. Su mensaje tradicional se había mostrado muy apropiado para dar significado religioso y moral a la convivencia campesina de antaño, representada como un orden natural, expresión inequívoca de la voluntad divina. Sin embargo, las transformaciones de la estructura económica y social que sustentaba

tal convivencia junto al surgimiento concomitante de la llamada "cuestión social", llevan a la Iglesia de Monseñor Sanabria a diseñar una nueva forma de inserción social, más adecuada a la nueva sociedad que se abre camino, en donde el desarrollo capitalista ha generado masas laborales convertídas en nuevos actores sociales. Pero los afanes sanabristas no son capaces de remover el tradicionalismo e inercia de la mayoría de la Iglesia costarricense, todavía apegada al idílico mundo campesino en extinción. Cuando se consuma el fracaso de los aliados políticos de Sanabria, la Iglesia busca el retiro del campo político, en los precisos momentos en que se inicia el montaje del reformismo estatal laico.

Una de nuestras hipótesis principales al respecto, postula que la reacción eclesiástica ante el nuevo estado de cosas consiste en una reproducción de las mismas actitudes de sacralización del orden social que mantenía en el seno de la sociedad campesina tradicional, pero ahora dirigidas hacia la reverencia sacralizante del nuevo orden construído alrededor de un Estado que, entre otras cosas, es un Estado Benefactor. El Dios que antes era representado como principio rector de la naturaleza y de la convivencia campesina vivida como "natural", se trastoca ahora en un Dios convertido en el principio integrador de la polis. Mientras cambian los contenidos ético-religiosos, se mantiene inalterada la función sacralizante de la religión respecto de la organización social.

Entretanto, la crisis de los años setenta no perdona a Costa Rica. Tampoco puede soslayarse el impacto de la crisis política en Centroamérica. También en nuestro país se agudiza la situación de miseria en áreas rurales y en barrios suburbanos. En algunos de estos espacios se lleva a cabo una pastoral ya bastante generalizada en la Iglesia latinoamericana post Medellín, que predica a un Dios de los pobres y oprimidos y que suscita en ellos la responsabilidad activa por su superación y liberación. Con ello, una cierta diversificación del campo religioso en términos de la producción de nuevos contenidos teológicos y de funciones sociales y políticas alternativas, no se deja esperar. Sin embargo, es en estos precisos momentos cuando la posición oficial de la Iglesia costarricense refuerza y expresa con más vigor su adhesión al Dios garante del Estado democrático, fusionándose conceptos religiosos con conceptos políticos de signo opuesto a los que se intercambian en el seno de los sectores populares cristianos más radicales. A la búsqueda de un proyecto de evangelización desde la realidad de los pobres, sale al paso un remozado proyecto de cristianización de la sociedad desde las instancias de poder.

El presente estudio pretende brindar un aporte al debate sobre esta problemática. Para ello hemos organizado los materiales de investigación en tres capítulos bien diferentes. En el primero se trata de reconstituir el papel de la Iglesia Católica al interior de los procesos

políticos que tienen lugar desde 1960 en adelante. En este plano no se trata de entregar datos nuevos y desconocidos por los especialistas en el tema. La única novedad —si es que la hay—, radica en el método. Este ha consistido, en efecto, en prestar atención al comportamiento de tres variables, o más precisamente, de tres actores sociales, a saber: los sectores dirigentes y la naturaleza del proyecto político reformador implementado desde el Estado; el movimiento popular, su incorporación en dicho proyecto y sus reivindicaciones cuando arrecian las contradicciones o la crisis del mismo; y la Iglesia Católica en sus diversas formas de acción referidas a lo social. En el segundo capítulo se intenta una reconstitución de algunas experiencias de innovación pastoral en medios populares urbanos y rurales, que ensayan la difusión de una religiosidad marcada por una concepción de Dios como el Dios de los pobres y oprimidos. En el tercer capítulo, por fin, se propone una interpretación o comprensión sociológica de los fenómenos analizados en los dos capítulos anteriores, acudiendo al método de construcción tipológica, y de comprensión genética y funcional de los tipos por su referencia a los contextos sociales en que surgen y se desarrollan.

La investigación que se encuentra en la base del presente ensayo terminó a mediados de 1984. Ella fue una investigación realizada por todo un equipo de investigadores y asistentes, cuyo aporte ha sido inestimable. Es el caso del Máster José Miguel Rodríguez y los licenciados Gustavo Blanco y Grettel Baldizón. Ellos reunieron materiales, visitaron en el terreno a las experiencias pastorales compartiendo con sus animadores y con el pueblo, realizaron entrevistas y redactaron informes de los que se recogen a veces pasajes textuales. A ellos y a todos los que colaboraron ofreciendo su tiempo y entregando la información disponible, vayan nuestros más sinceros agradecimientos. Pero valga la pena aclarar que ni los investigadores de campo ni los informantes son responsables de las interpretaciones que en este libro se sustentan. Idéntico reconocimiento merece el licenciado Abelino Martínez, quien como asistente realizó gran parte de la investigación documental del primer capítulo y redactó la mayor parte del mismo. El también debe ser eximido de toda responsabilidad en los posibles errores de interpretación de un ensayo como el que se ofrece, de tema controversial y objeto de debate apasionado.

San José, febrero de 1987

CAPITULO I

LA IGLESIA CATOLICA EN EL PROCESO SOCIO-POLITICO COSTARRICENSE 1960 - 1984

1. ANTECEDENTES

La impronta de la alianza trilateral entre el presidente Rafael Angel Calderón Guardia, el Arzobispo Sanabria y el dirigente comunista Manuel Mora, acompaña la historia posterior de la Iglesia costarricense. La urgencia con que se plantea en esos momentos la "cuestión social" explica la osadía política del Arzobispo y su creatividad en la apiicación de la doctrina pontificia en materia social.

No eran escasos los antecedentes costarricenses para la interacción entre el campo religioso y el campo político. Hacia fines del siglo pasado se había organizado un partido político católico en abierta confrontación con el gobierno liberal de la época. Este último se había atrevido a incluir en la lista de los expulsados del territorio nacional, además de los jesuitas, al obispo Bernardo Augusto Thiel, argumentando que dicho religioso conspiraba contra el Estado y trataba de "seducir a las personas sencillas para que sirvan a sus reprobados propósitos".[1] Más tarde el ex sacerdote Jorge Volio fundaba el Partido Reformista, el más avanzado socialmente de la época, y probablemente el primero portador de contenidos clasistas.[2] La crisis de los años treinta, por su parte, iría poniendo al desnudo la incapacidad del capitalismo periférico para resolver los problemas económicos y sociales de una masa popular que se desprendía dramáticamente del protegido mucho campesino tradicional. La huelga bananera de mediados de esa década había puesto a la orden del día el tema de la organización popular y su lucha

1. Jorge Arturo Chaves, o.p. *La Iglesia Católica, los pequenos Productores y el Desarrollo Capitalista en la Agricultura Costarricense 1940-1960.* Tesis de Doctorado. Universidad de París, 1980, pág. 2 y 3.

2. Extraemos esta opinión de Miguel Picado G. "Para una historia de la Iglesia en Costa Rica", 1a. parte, en *Revista Senderos,* año 2 No. 5. julio-setiembre de 1979. Ademaś, sobre la vida y actuación de Jorge Volio, se puede leer: M. Acuña, *Jorge Volio, El Tribuno de la Plebe,* Lehmann, S/A, San José, Costa Rica. 1972.

reivindicativa. La Iglesia Católica, entre tanto, no despertaba de su letargo y en sus labios la "cuestión social" no era más que el espacio para una rutinaria perorata anticomunista.[3] A pesar de las directrices del Vaticano para emprender una acción religiosa en los medios obreros, ésta no se encarna en estos años en expresiones concretas.[4]

Dos acontecimientos van a cambiar el contexto en que esta problemática se plantea nacionalmente. En abril de 1940, y con sólo días de diferencia, asciende a la presidencia el Dr. Calderón Guardia y es nombrado como Arzobispo de San José Monseñor Sanabria. El debate social y político adquiere otras dimensiones y la Iglesia entra de lleno a hacerse cargo de él.

Rafael Angel Calderón Guardia comparte con Monseñor Sanabria una ideología social-cristiana. Ha sido formado en las aulas de la Universidad Católica de Lovaina. Se ha empapado de los contenidos de las encíclicas papales y conoce el socialcristianismo plasmado en el Código de Malinas del Cardenal Mercier.[5] Su reformismo se va a orientar, en consecuencia, más hacia el orden político y social que al plano de la estructura económica, cuyo cambio no es percibido como lo más urgente durante su gestión administrativa.[6] Efectivamente, tiene gran tras-

3. La Iglesia de los años treinta es muy conservadora y se mantiene a distancia del mundo obrero a pesar de que desde el Vaticano se promueve un discurso que tiende a hacer presente a la Iglesia entre los pobres. Los oídos de la Iglesia costarricense permanecerán cerrados a estos planteamientos sociales, hasta los años cuarenta. Según Miguel Picado, tanto las figuras de Mons. Thiel, como la de Jorge Volio representan un período de surgimiento de lo que él llama régimen de Nueva Cristiandad en Costa Rica. Es un modelo de Iglesia que busca reconciliarse con el mundo moderno para cristianizarlo en la línea de la "doctrina social de la Iglesia" cfr Miguel Picado. *Op. cit.,* pág. 36-37;

4. El Papa Pío XI ha lanzado la encíclica *Quadragesimo Anno* y ha propuesto la línea de Acción Católica.

5. Ver José Salazar Mora, *Calderón Guardia,* Ministerio de Cultura Juventud y Deportes, San José, Costa Rica, 1980, pág. 45.
Este mismo autor recoge en la obra citada la opinión de Calderón Guardia sobre las enseñanzas de las encíclicas papales y sobre el Código de Malinas, en los textos siguientes:
"No podía sustraerme a la profunda influencia que en mi ánimo produjo la lectura de aquel compendio de sociología (se refiere al Código de Malinas); todo cuando podía esperar en respuesta a mis inquietudes está previsto y anotado en el Código Social (de Malinas), esbozo de una síntesis social católica . . . Ese documento pontificio, ponderado por la experiencia de cuarenta años de intervención de la Iglesia en las cuestiones sociales, reafirmó, amplió y consolidó mis convicciones ya formadas, que son para mi conciencia imperativos que al ascender al poder fueron los puntos cardinales de mi conducta como gobernante . . ." (Calderón, R.A. 1942-B, págs. 12-18). Y en el siguiente texto que en la misma página cita el autor, Calderón Guardia aprecia lo que para él son las bondades del social-cristianismo en los siguientes términos: " . . . es el análisis de la vida humana, pero no desde el punto de vista del individualismo negativo, ni del materialismo negador, sino partiendo de la concepción cristiana de lo que son el hombre, la sociedad y el Estado, pero sin deificar al hombre como el individualismo; sin deificar al Estado, como el socialismo, y sin deificar a la sociedad como el sociologismo positivista . . ." (Calderón Guardia, R.A. 1942-B pág. 12).

6. El autor citado, señala que: "En realidad, en el campo económico lo que hubo fue una práctica política del liberalismo en el gobierno del Dr. Calderón Guardia, pues la intervención estatal sólo se dio en el campo social y cultural; se

cendencia la promulgación del Código de Trabajo y la aprobación de las llamadas Garantías Sociales, que en términos generales constituyen un paquete de medidas dirigidas a la regulación de las relaciones entre el capital y el trabajo. Se trata de leyes encaminadas a la protección del trabajador.

En esto Calderón Guardia inaugura el ocaso del liberalismo incuestionado y la emergencia en Costa Rica del social-cristianismo dentro de una visión que circunscribe su proyección al ámbito social y político en detrimento de lo económico. Cuenta con una base electoral relativamente amplia, dentro de la cual se incluye a la fracción oligárquica dominante, orientada a la agroexportación, ostentosamente conservadora en lo político, y encerrada en el mundo exclusivista del Club Unión.[7] Pero este aliado inicial no permanecerá por mucho tiempo fiel a su compromiso político. En la medida en que desde el gobierno se diseñan las medidas reformistas, pondrá el grito en el cielo, dando por clausurada la alianza.[8] El gobierno se ve compelido a recuperar espacios de apoyo social y para ello es que piensa simultáneamente en la Iglesia Católica y en el Partido Comunista. Es esto lo que conduce a la llamada "alianza inverosímil".

Al recurrir al Partido Comunista el calderonismo busca el respaldo de la clase trabajadora movilizada por este partido.[9] La agrupación comunista, por su parte, manifiesta su interés en las conquistas sociales y por el beneficio de los trabajadores, no representando una amenaza de proporciones para un gobierno progresista. La coyuntura internacional, por otra parte, es propicia por cuanto los Estados Unidos y la Unión Soviética hacen frente común contra la escalada fascista.

Parece obvio que similares razones tiene el presidente Calderón para acudir a la Iglesia. Los dividendos que de ella puede esperar provienen de la función legitimadora que históricamente ha emanado del ejercicio del poder espiritual por parte de una institución religiosa de monopolio indiscutido. Mientras de uno pedía base social, de la otra solicita el espaldarazo ideológico necesario para la generalización de un consenso indispensable para gobernar reformando el orden existente. Por otra parte, las declaradas intenciones de Calderón Guardia de orientar sus acciones de gobierno de acuerdo con los "principios cristianos", habían empezado a materializarse tempranamente en la conce-

respetó la propiedad privada y se practicaron los principios del *dejar hacer, dejar pasar". Op. cit.*, pág. 51.

7. Es ya tradicional el término "club-unionismo" para designar a la oligarquía de la época, que tenía como lugar privilegiado de esparcimiento precisamente el Club Unión, lugar estrictamente vedado para otros sectores sociales.

8. Un análisis sobre estas alianzas se encuentra en: Manuel Rojas, *Lucha Social y Guerra Civil en Costa Rica, 1940-1948.* Ed. Porvenir. CR. 1980.

9. Cfr. Rodrigo Fernández Vásquez, "Costa Rica, Interpretación Histórica sobre Reforma Social y Acción Eclesiástica: 1940-1982" en *Revista de Estudios Sociales Centroamericanos No. 33*, setiembre-diciembre de 1982, CSUCA, CR. pág. 225.

sión de privilegios eclesiásticos, como era el restablecimiento de la educación católica en las escuelas primarias y la derogación de las leyes liberales anti-clericales.[10] Aparte de esto, el programa de corte reformista inspirado en las ideas social-cristianas, es sin dudas visto con simpatía por el Arzobispo Sanabria.

En lo que respecta al Partido Comunista debe observarse que la línea que en ese momento asume es coincidente con las reformas sociales calderonistas.[11] Podría también valorarse la hipótesis de que esta organización política está pensando no sólo en la legitimación que le provendría de la Iglesia,[12] sino también en la ampliación de su espacio político a partir de las posiciones que se le abrirían dentro del aparato estatal, todo ello con miras a las elecciones de 1944.

Pero no sólo el gobierno y el comunismo nacional tienen razones de fondo para la concreción de esta alianza. También la Iglesia tiene las suyas y por ello es necesario referirnos al Arzobispo Sanabria algo más detenidamente. El es una de las personalidades más destacadas de la historia de la Iglesia de Costa Rica. Al igual que Calderón Guardia, tiene una formación intelectual social-cristiana (Cardenal Mercier y Código de Malinas), con ingredientes teológicos neotomistas. Se propone expresamente la aplicación de los principios social-cristianos a la realidad costarricense. (El bien común es una finalidad del Estado; la propiedad privada tiene una función social; reformas sociales en beneficio de los trabajadores; armonía obrero patronal, etc.). Se reconoce adicionalmente como discípulo de Maritain, según cuya teología la Iglesia debe actuar en la sociedad con miras a impregnarla de vida "sobrenatural". En este sentido es una propuesta de "cristianización" de lo "temporal", en la cual la Iglesia se "compromete" contribuyendo a ordenarlo según sus principios religiosos.[13]

10. Un autor ya citado observa que: ". . . el Dr. Calderón Guardia tenía una idea fundamentalmente conservadora respecto a la misión de la Iglesia, en sus primeros años de gobierno, puesto que consideraba que lo mejor era mantener el estado de cosas . . . (se refiere a la separación liberal entre Iglesia y Estado) (. . .) Ahora bien, a partir de 1942, con la promulgación de las Garantías Sociales, comprendió mejor la importancia de la Iglesia Católica, y la necesidad de su apoyo para emitir y mantener la legislación social". Cfr. José Mario Salazar Mora. *Op. cit.*, pág. 98.
11. *Ibid.*, pág. 104.
12. El Partido Comunista podría estar interesado en superar una concepción según la cual los comunistas "ateos" están contra la Iglesia, lo cual contribuiría a desbloquear ideológicamente a algunos sectores sociales que por aquella concepción se abstienen de apoyar acciones políticas impulsadas por esa organización de izquierda. Cartas entre Monseñor Sanabria y Manuel Mora registran cambios internos dentro del Partido Comunista, que se rebautiza como "Vanguardia Popular" con un programa de acción que es públicamente avalado por Monseñor Sanabria. Este último autoriza expresamente a los católicos a apoyar acciones promovidas por el partido e incluso para incorporarse a él.
13. Algunos autores hablan de la "neocristiandad" en éste sentido. Así Miguel Picado G., plantea que se trataría de un modelo de Iglesia que se afirma en oposición y superación de la Iglesia "conservadora". Esta "nueva cristiandad" busca reconciliarse con el mundo moderno y secular para cristianizarlo. La nueva cristiandad viene a sustituir al régimen liberal anticlerical costarricense y propugna

En efecto, la función social que va a jugar la Iglesia se inscribe al interior de una concepción que tiene su punto de partida en la "teoría de los dos poderes", a saber, el sobrenatural y el natural. No se trata sin embargo de un dualismo que vaya a determinar una incompatibilidad de los dos factores y por tanto una *fuga mundi,* sino muy por el contrario, de una relación que impone a la Iglesia una inserción en el "mundo", si bien con el afán de que lo sobrenatural "envuelva" a lo natural.[14] De conformidad con Maritain, "en el poder indirecto de la Iglesia de Cristo sobre el dominio temporal, se realiza concretamente de la manera más sensible, más viva y más significativa, la primacía de lo espiritual".[15] Esta concepción llevará al Arzobispo a oponerse expresamente al pensamiento liberal que sostiene un divorcio entre el ámbito religioso y el político.

Otro adversario de la Iglesia es el comunismo, aunque con matices muy diferentes. En el comunismo como doctrina el dirigente religioso reconoce elementos positivos y negativos mezclados. Considera que todos los componentes buenos del comunismo han sido tomados del cristianismo (tesis de Maritain), y que al comunismo debe ganársele la partida en el terreno de los hechos, haciendo realidad en la sociedad lo que él predica. Por tanto no debe atacársele verbalmente. El acuerdo a que llega con el Partido Comunista, en el cual éste se ubica subordinado también frente a la Iglesia, expresa esta visión. De ahí que en la práctica social la Iglesia se muestre interesada en ponerse de parte de las reformas sociales calderonistas. Ve en ellas la concreción de lo positivo de la prédica comunista.

Al interior del aparato eclesiástico se operan también cambios de relevancia. En realidad éste sacude la pereza que le había caracterizado en los años treinta. Se registra un importante despertar en el orden de la pastoral social por la vía de la revitalización de la Acción Católica que encarna su interés de hacerse presente en el seno de la clase obrera. Se le da un notable impulso a la Juventud Obrera Católica (JOC) y se desarrolla vigorosamente toda una vertiente de sindicalismo católico. Este tiene su expresión más importante en la Confederación de Trabajadores Costarricenses Rerum Novarum. Ella se ofrece en la práctica, e independientemente de las "intenciones", como una alternativa no comunista de organización de la clase trabajadora. El sacerdote Benjamín Nuñez es enviado al exterior a especializarse en sindicalis-

un modelo de sociedad cristiana. Para este autor, las reformas sociales logradas en la década del cuarenta "... forjaron una Costa Rica modelada de acuerdo al modelo de Nueva cristiandad ..." Miguel Picado G., "¿Desintegración de la Neocristiandad Costarricense?" en *Revista Senderos,* año 3, No. 7 enero-abril de 1980, pág. 38.

14. Esto se encuentra ampliamente documentado en: Santiago Arrieta Quezada, *El Pensamiento Político Social de Monseñor Sanabria.* EDUCA CR. 1977, pág. 62.

15. Jacques Maritain. *Primacía de lo Espiritual,* Primera Edición castellana, Buenos Aires, Argentina. Talleres Gráficos Dulan, 1967 pág. 9. Citado por Santiago Arrieta Q. *op. cit.*, pág. 67.

mo con vistas a fortalecer esta línea pastoral.[16] Más tarde este sacerdote intenta darle continuidad al sindicalismo católico al margen de las estructuras eclesiales, desde una posición liberacionista.

El calderonismo avanza en la puesta en marcha de las medidas reformistas impactando las instancias sociales pero desatendiendo los problemas económicos. Esto preocupa a las fracciones de la oligarquía más conservadora. Adicionalmente, la élite intelectual social-demócrata que desde el "Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales" había venido sosteniendo una actitud crítica frente al gobierno, pasaría a una franca impugnación de este último. Una vez maduradas las contradicciones, estos sectores de extracción media pasarán a la acción en convergencia objetiva con la oligarquía.[17]

En 1944 el presidente Teodoro Picado sucede formalmente a Calderón en el poder. La coyuntura no era fácil de manejar siendo el café y el banano los más importantes renglones de acumulación capitalista dentro de un modelo agroexportador que continuaba sacudido por la crisis mundial. Habían bajado los precios del café en el mercado externo, repercutiendo ello en forma muy negativa en esta economía dependiente. Estas condiciones estructurales harían ingrato el manejo de la cosa pública.

Ni Calderón Guardia ni Teodoro Picado habían conseguido revertir estas adversidades o sortear sus efectos. Rodrigo Facio y el "Centro" levantaban una plataforma de ideas que postulaban cambios económicos y cuestionaban el orden oligárquico. Hablaban de fortalecer el aparato estatal a fin de convertirlo en un instrumento de beneficio para los sectores más amplios del país, sobre la base de un desarrollo industrial.

El fraude electoral de 1948, que trataba de negar la silla presidencial al Sr. Otilio Ulate, sería el detonante. Dos meses después de ese incidente estalla la guerra civil encabezada por José Figueres, quien resulta vencedor. Concluida la revuelta, el Partido Comunista pactará con las fuerzas triunfantes en el sentido de que las conquistas sociales alcanzadas por el calderonismo no fueran derogadas. No obstante el cumplimiento de este punto por la "Junta Fundadora de la Segunda República", don Pepe Figueres decretaría la ilegalidad del Partido Comunista. El calderonismo había sido integralmente desarticulado y el comunismo criollo golpeado con dureza. Lo que quedaba en pie era la fórmula política y legal social-cristiana materializada en las reformas sociales ya aludidas.

16. Rodrigo Fernández Vásquez, "Costa Rica: Interpretación Histórica sobre Reforma Social y Acción Eclesiástica 1940-1982", en *Revista de Estudios Sociales Centroamericanos*, setiembre-diciembre de 1982, pág. 225.
17. Puede ampliarse esta información en Carlos Araya Pochet, *Historia de los Partidos Políticos: Liberación Nacional*, San José, Editorial Costa Rica, 1968.

Durante dos años de gobierno se toman importantes medidas tales como la nacionalización de la banca, la abolición del ejército, el impuesto del 10% al capital; se operan algunos cambios en la Constitución a través de una Constituyente convocada para tal fin. Se inicia un rápido proceso a través del cual los sectores emergentes social-demócratas iban a concretar buena parte de su proyecto político, social y económico. Se gestaba una nueva etapa en la historia de Costa Rica. ¿Qué fenómenos se producen entre tanto en el ámbito religioso en este nuevo contexto social? Un autor ya citado señala los últimos cuatro años del período de Sanabria como el inicio de lo que él llama la "época del relativo silencio jerárquico" en materia social. La Iglesia costarricense de los cincuenta, en efecto, parece caracterizarse por un cierto retorno al desinterés por la actividad social y política. Resulta particularmente significativo el hecho de que sea el propio Sanabria quien inaugure este período, y que lo haga precisamente en la coyuntura inmediatamente posterior a la guerra civil. Nuestro autor se interroga: "¿A qué se debió el cambio en la pastoral del obispo? ¿No era al menos, necesario continuar avanzando en la línea de conquistas de la clase trabajadora? ¿O sería acaso que su imagen de hombre vinculado a los grupos derrotados fue lo que tuvo más fuerza decisiva? Sea cual fuere la respuesta el cambio se produjo".[18]

Una vez que una nueva hegemonía política se ha conformado luego del enfrentamiento armado, conjurando de esa manera el peligro de que una mayor inestabilidad pudiera hacer inviable el control sobre la sociedad en su conjunto, la Jerarquía opta por el silencio. Fue elocuente su palabra cuando de ella se requería la legitimación de los necesarios cambios reformistas. El desarrollo posterior de los acontecimientos revela que los resultados objetivos no se correspondieron con las intenciones. La Iglesia sanabrista consigue como efecto constatable históricamente una regulación de la contradicción social que está muy lejos de resolverse en un cambio estructural.

Pero con el silencio, la presencia social de la Iglesia no desaparece sino que cambia. Habrá una permanente acción social que va a tener una función de gran importancia legitimadora del ordenamiento de la cosa pública en Costa Rica. Este proyecto empieza a montarse a partir de los años cincuenta. Se va a conformar un Estado Benefactor que inhibe la movilización popular, en pro de una paz social como fórmula consensual. La estrategia económica sustitutiva de importaciones aparecerá en escena.

Al entregar el poder la Junta de Gobierno al presidente electo constitucionalmente, don Otilio Ulate, éste respetaría las reformas y las principales medidas que habían sido decretadas. Ulate representa un gobierno de transición y con justeza se ha dicho de él que cumplió

18. Jorge Arturo Chaves, *op. cit.*, pág. 10.

un papel de "breve restauración oligárquica".[19] Después de él, en 1953 asumirá la presidencia, esta vez por la vía electoral, José Figueres. Se propone mantener y desarrollar una línea programática gestada en el "Centro", una banca nacionalizada, un Estado muy fuerte y un plan de diversificación agrícola del país. Nos encontramos ante un cuerpo ideológico desarrollista que se propone adicionalmente una fuerte inversión pública en beneficio de los estratos inferiores de la población en los términos propios de un Estado Capitalista Benefactor.

Para concretar y asegurar la línea de industrialización, el Partido Liberación Nacional (PLN) se propone incorporar a Costa Rica en la estrategia del Mercado Común Centroamericano. El presidente que sucede a Figueres en 1958, don Mario Echandi, representante de una oposición timorata que veía peligros en el intervencionismo estatal social-demócrata, había impedido la concreción de aquellos propósitos, pero al retomar el poder político el PLN, el ingreso al MERCOMUN por fin se lograría.

El ascenso del PLN implicó también en el orden ideológico una suerte de recuperación en su beneficio, del social-cristianismo eclesiástico de la época calderonista. Un discípulo de Sanabria que ha sido mencionado más arriba, el padre Benjamín Nuñez, es también un connotado dirigente social-demócrata. A través suyo el sindicalismo católico iría "secularizándose", haciéndose liberacionista al tiempo que el PLN recuperaba los ingredientes social-cristianos provenientes de la Iglesia.[20] A partir de 1952, cuando Monseñor Rubén Odio Herrera sucede a Sanabria, esta misma línea mantendrá su vigencia y se profundizará el desposamiento ideológico entre la iglesia y el proyecto liberacionista. Aquélla se iría especializando en una acción social asistencialista muy limitada; algunos sacerdotes realizarían sus funciones sociales al interior de instituciones del Estado y la religión amplificaría como aparato ideológico los componentes paternalistas del Estado Benefactor. Este último cuidará de mantener excelentes relaciones con los Arzobispos logrando subordinar a la Iglesia en la línea asistencialista, y asignándole, entre otras funciones, algunas tareas como la educación religiosa en los centros de enseñanza estatales y privados.

Un componente al menos de la Iglesia de Sanabria, cual es la doctrina social-cristiana, pasaba a ser un ingrediente constitutivo del diseño de dominación social-demócrata. Es a esta versión social-cristiana, al interior de la ideología del PLN ciertamente dominante, que algunos autores atribuyen la débil presencia que ha tenido el social-cristianismo

19. Jorge Rovira Mas, *Estado y Política Económica en Costa Rica, 1948-1970,* Ed. Porvenir, CR. 1982 pág. 119-133.
20. Rodrigo Fernández V. *op. cit.*, pág. 226.

como partido político organizado. Este llega demasiado tarde en un momento en que sus utopías se han tornado realidad.[21]

2. LA IGLESIA Y EL DESARROLLISMO SOCIALDEMOCRATA: 1960-1974*

2.1. CARACTER DEL MODELO E IMPLEMENTACION

Las medidas tomadas por la Junta de Gobierno en los dos años posteriores a la Revuelta del 48 eran tan sólo el inicio de un proceso económico, social y político-ideológico por el cual el PLN lograría imprimir un rumbo muy característico a la formación social en su conjunto. Cuando Figueres llega a la presidencia de la república en 1953 ya cuenta a su favor con aquellas trascendentales medidas. En la década del sesenta asistimos a la orquestación del proyecto liberacionista. Se desplegará un conjunto de acciones tendientes a la "modernización" económica. La beligerancia reformista marca una inmensa diferencia entre el PLN y la oligarquía tradicional. Figueres tiene una concepción capitalista de la que ésta carece. De allí que se interese por plantear una lucha a nivel internacional, tendiente a lograr mejores precios del café en el mercado mundial.[22] Con ello muestra su intención de basar su estrategia económica en las divisas provenientes de esta actividad agroexportadora. Es por eso que se plantea un esfuerzo nacional con miras a elevar la productividad en el café, introduciendo una tecnología moderna, facilitando la disponibilidad de insumos y estimulando a los productores con líneas de crédito facilitadas por el Sistema Bancario Nacional. La estrategia parte así del principal renglón de exportación existente en ese momento y se propone el despegue económico al interior del esquema de vinculación al mercado mundial.

Dentro de esta perspectiva debe entenderse la incorporación de Costa Rica al plan de desarrollo integracionista. El presidente Francisco Orlich, cuya administración va de 1962 a 1966, será quien formalice el ingreso de Costa Rica al Mercado Común Centroamericano (MCCA). Están en boga las ideas de la CEPAL y el presidente John Kennedy ha lanzado la propuesta de la Alianza para el Progreso. Esta cae como anillo al dedo para las pretensiones del grupo dirigente de ideas capitalistas y nacionalistas. Las condiciones están dadas para acoger sin vaci-

* El Lic. Gustavo Blanco amplía la información y el análisis sobre este tema en *La Función Histórica de la Pastoral Social Católica en el Acontecer Costarricense 1940-1983.* En nuestra exposición coincidimos plenamente con él.

21. Por ejemplo, el historiador Miguel Picado observa que aquí puede encontrarse la explicación de por qué la Democracia Cristiana no es un partido de las mayorías en Costa Rica. Su proyecto había sido "lanzado en los años 40". Miguel Picado G. *op. cit.,* págs. 38-39.
22. Jorge Rovira M. *op. cit.,* pág. 65.

lación la oferta norteamericana de sustitución de importaciones. Mientras los ideólogos cepalinos profetizan el fin del subdesarrollo, el dólar norteamericano va a penetrar la economía de la periferia. Es el momento del expansionismo del capital monopólico.

En la década que va de 1959 a 1969, la inversión extranjera en Costa Rica pasa de 73,2 a 173,3 millones de dólares, moviéndose este mismo indicador, en el caso del sector manufacturero, de 0,6 a 36,7 en los mismos años.[23] El efecto más inmediato de la incorporación al MERCOMUN sería la instalación en el país de grandes empresas, filiales de las transnacionales, orientadas en principio a la producción para un mercado centroamericano. En 1960 la industria aporta un 14% al PIB, haciéndolo en 1972 en un 18%, mientras que el aporte de la agricultura tiende a disminuir, descendiendo en estos mismos años del 26% al 19%.[24]

En vista de que los precios del café, que se habían mantenido elevados desde los años cincuenta, experimentan un abrupto descenso a partir de 1957,[25] el panorama de principios de los sesenta es adverso. Esto es contrarrestado precisamente a consecuencia del ingreso al MERCOMUN, en la medida en que la inversión extranjera y el crecimiento de la industria vienen a crear un proceso de lenta recuperación. La tasa de crecimiento anual del PIB, que entre 1957 y 1962 se mantiene por debajo del 4%, alcanza alrededor del 7% entre 1961 y 1973.[26] En este marco la administración de Orlich tendió a profundizar las mismas líneas ya marcadas con anterioridad por Figueres en el sentido de mejorar los cafetales como parte del Plan Nacional de Desarrollo 1965-1968, no sólo en el orden de los insumos y el mejoramiento de la tecnología, sino también en el fomento a la organización de cooperativas de caficultores. Aunque con esto se intenta contrarrestar la caída de los precios del grano, en realidad el crecimiento económico debe atribuirse al impacto del desarrollo industrial. La ley de Protección y Desarrollo Industrial, ya aprobada en 1959, prestó base a Orlich para otorgar un sinnúmero de concesiones a las iniciativas empresariales manufactureras, estableciendo con ello una práctica y una tendencia que luego sería una constante en el ejercicio político-económico en Costa Rica.

Por su parte, la atención a la agricultura se propone aumentar el poder de compra del país en el mercado mundial y piensa disponer de las divisas necesarias para el desarrollo económico y la diversificación

23. *Ibid.*, pág. 89.
24. Varios, *Estrategia de Desarrollo y Política de Población en América Latina, El Caso de Costa Rica,* CELADE pág. V-12.
25. El modelo económico vigente muestra su extrema vulnerabilidad frente al comportamiento del mercado externo.
26. Para ampliar esta información puede verse Helio Fallas, *Crisis Económica en Costa Rica. Un análisis económico de los últimos 20 años.* Ed. Nueva Década CR. 1982.

productiva. En este sentido se observa que a partir del año cincuenta y seis se forman nuevas empresas para la explotación bananera. Se sumarán a la United Fruit Company, otras firmas transnacionales, tales como la Standard Fruit Company, la Banana Developman Company (BANDECO) y la Compañía Bananera del Atlántico (COBAL). Con ellas se acrecienta el proletariado agrícola y surge una mediana burguesía bananera.[27] Crece en términos absolutos y relativos la exportación de este producto. Otro tanto ocurrirá con el desarrollo de la ganadería de engorde y el fomento de la siembra de productos no tradicionales como es el caso de la piña y la caña de azúcar, todo ello con orientación al mercado externo.[28] El peso que adquieren los rubros de exportación de la carne y la caña de azúcar es considerable. La tasa de crecimiento anual de estos productos en el período comprendido de 1966 a 1972 es del 17% para el banano y del 31% para la carne, aproximándoseles solamente la correspondiente a los productos manufactureros (excluyendo el café y el azúcar), que alcanzan un 16,3%.[29] Las condiciones del mercado internacional son favorables para estos dos productos.

Parece obvio que un proceso de modernización capitalista, en los términos en que lo piensa el PLN, no puede llevarse a cabo prescindiendo de una red infraestructural, en cuanto ésta es elemento constitutivo de las fuerzas productivas. Esta tarea fue impulsada vigorosamente durante estas dos décadas. Desde el arribo a la presidencia de Figueres (1953) se le otorgó un generoso espacio a las obras de construcción de caminos de penetración, puentes y carreteras, buscando con ello una mejor integración productiva y comercial del país. Más tarde el presidente Orlich, con arreglo al esquema que atribuye al Estado un papel privilegiado en la conducción de lo económico, daría un considerable impulso al Ministerio de Obras Públicas y Transportes.[30] Las inversiones públicas en actividades económicas y sociales van en aumento desde 1958 hasta 1968.

En lo que se refiere a transporte, energía, telecomunicaciones, al igual que en salud, vivienda y educación, se mantiene un incremento relativo anual que oscila entre 20,9% y 79,1% en el período que va de 1958 a 1968.[31] Estos datos que reflejan una marcada tendencia al incremento de este tipo de obras resultan elocuentes respecto del desarrollo que alcanza Costa Rica en lo relativo a infraestructura económica y social. Es como resultado de esta voluntad que se propone en lo económico el despegue de un modelo moderno de capitalismo dependiente y en lo social una acción de envergadura para asegurar

27. Jorge Roviera Mas, *op. cit.*, págs. 96-97.
28. *Ibid.*, pág. 99.
29. Dirección General de Estadística y Censos.
30. Jorge Rovira Mas, *op. cit.*, págs. 75-106.
31. OFIPLAN, *Previsiones del Desarrollo Económico y Social 1969-1972*, tomo 2, pág. 57.

óptimas condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo. A esto se debe el hecho de que el país cuente hasta el presente con un desarrollo considerable en materia de infraestructura y servicios públicos. Volveremos sobre este tópico enseguida.

Interesa por ahora destacar el papel que se le asigna al sector público dentro del proyecto económico desarrollista de la social-democracia. Es claro que la estrategia de desarrollo que se impulsa tiene como instrumento privilegiado al Estado. Es desde él que la social-democracia va a actuar en lo económico. Aparecen numerosas instituciones autónomas o entes descentralizados, con atribuciones directamente productivas o ligados de alguna manera a lo productivo. Dentro de éstos destaca el Consejo Nacional de Producción (CNP), convertido en una entidad autónoma en 1956. A partir de esta instancia el Estado interviene en la economía, financiando, comprando y vendiendo, en aquellas ramas previamente establecidas según determinados intereses dominantes.[32]

El Sistema Bancario Nacional, nacionalizado por Figueres inmediatamente después de la guerra del 48, constituye otro de los instrumentos de intervención en lo económico. Ello hace posible una constante ampliación del crédito para la industria y la ganadería, dos rubros, como hemos consignado más arriba, llamados a un importante desarrollo y que naturalmente hacen referencia a los grupos económicos emergentes.

A principios de la década del sesenta aparecerá el Instituto de Tierras y Colonización (ITCO), institución pública cuyas funciones y objetivos delatan tanto una preocupación económica (la producción agrícola), como reformista en lo social; aparecerá además la Junta de Administración Portuaria y de Desarrollo Económico de la Vertiente Atlántica (JAPDEVA), institución autónoma a cargo del desarrollo capitalista de la Costa Atlántica, región tradicionalmente excluída del progreso nacional. Como era de esperar JAPDEVA se convertiría en una plataforma de apovo económico para núcleos empresariales de Limón, al tiempo que en fomento para la creación de condiciones generales para el proceso de valorización del capital en esa provincia.[33] Otra institución que encarna el rol interventor del Estado en lo económico, es el Instituto Nacional de Aprendizaje (INA), creado en 1965, con el encargo social de capacitar la mano de obra necesaria para el proyecto social-demócrata en el marco del modelo integracionista centroamericano.

Vemos, pues, una amplia estrategia de expansión y diversificación económica sustentada en una alianza de clases entre la antigua oligarquía, los sectores empresariales emergentes y la pequeña burguesía,

32. Jorge Rovira Mas, *op. cit.*, pág. 75.
33. *Ibid.*, pág. 110.

que combina los incrementos productivos agrícolas, generadores de divisas, y la industrialización sustitutiva de importaciones. La modernización del Estado es la palanca del cambio, lo cual acarrea, a su vez, una considerable ampliación del empleo. La participación del sector público en el PIB asciende del 12,8% al 21% entre 1957 y 1972, habiéndose incrementado el empleo en el sector público de 43 mil a 68,8 mil trabajadores entre 1963 y 1972. El protagonismo estatal culmina en la década de los setenta con la creación de la Corporación Costarricense de Desarrollo (CODESA), institución mixta que se proyecta hacia el fomento de grandes proyectos de inversión y que dispone de recursos externos e internos.[34]

El expansionismo económico en una coyuntura internacional favorable es la base material para la construcción de un proyecto político de participación consensual de diversos sectores sociales, que una vez satisfechos los requerimientos de acumulación y de consumo de las clases dominantes, puede atender las necesidades básicas de la población y los intereses de los sectores intermedios. Este éxito económico, social y político, sin parangón en el contexto centroamericano, se asienta, por lo demás, en antecedentes históricos favorables que se remontan a la modalidad de expansión del cultivo del café y en última instancia a razones de tipo demográfico. La expansión de este cultivo en vez de realizarse mediante un proceso violento de acumulación primitiva, opera como ocupación del territorio expandiendo la mediana y pequeña propiedad.[35] La polarización social no se centrará en la propiedad de la tierra, sino en torno a las oportunidades de compra del producto a los pequeños agricultores para su beneficio. Los cafetaleros exportadores, que se suceden en el gobierno desde Braulio Carrillo,[36] mantendrán esta forma de vinculación del pequeño campesino al proceso de producción. Se inaugura así una práctica política de incorporación de los sectores débiles a la sociedad.[37]

Los cambios en la estructura de propiedad y la proletarización creciente que la penetración capitalista entraña, sin anular enteramente

34. A partir de la creación de CODESA podría hablarse de una actividad propiamente capitalista del Estado. Cfr Rovira, *op. cit.*, pág. 179.
35. Una versión precoz del planteamiento que más recientemente formulara el PLN con respecto a este fenómeno la econtramos en el presidente Ricardo Jiménez quien desde principios de siglo hablaba de "evitar el progresivo distanciamiento entre las clases sociales, mediante impuestos a los ricos empleados luego en beneficio común". Afirmaba además que "la clase pudiente misma si comprende su propio interés, debe allanarse a compartir con el Estado, en justa proporción sus ganancias. Si no lo hace da pábulo a la importación de ideas extremistas que tienden a la destrucción del orden existente . . .". Memorias al Congreso, 8 de mayo de 1924. Citado por Constantino Láscaris, *Desarrollo de las Ideas en Costa Rica,* 1975 pág. 211.
36. Braulio Carrillo gobierna el país en la década de los años treinta del siglo XIX. Se ocupó afanosamente por extender desde el Estado la implantación del café favoreciendo el acceso de la población tanto a la tierra como al cultivo del grano.
37. Puede verse a éste respecto también José Luis Vega C. *Poder Político y Democracia en Costa Rica,* Ed. Porvenir, S.A. Costa Rica, 1982.

la pequeña propiedad y sus efectos igualitarios, requerirán de mecanismos adicionales para la prolongación de la paz social. Por ello el Estado no será solamente interventor en la economía, sino además benefactor y organizador de la participación popular dentro de canales que se establecen para obviar y prevenir la organización clasista del pueblo. Si bien no se excluye el sindicalismo, permitido dentro de un acuerdo de armonía obrero-patronal, las organizaciones que se favorecen son las vecinales y las cooperativas o empresas asociadas. En este campo la Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad (DINADECO) realizará una importante tarea de promoción de la participación popular a través de las Asociaciones de Desarrollo de la Comunidad, que reemplazan a las antiguas Juntas Progresistas de carácter autónomo y apoyadas por el Partido Comunista. En la misma línea actúa el ITCO favoreciendo empresas campesinas asociadas. Se crea el Banco Popular y de Desarorllo Comunal con la función de "dar protección económica y bienestar a los trabajadores mediante el fomento del ahorro y la satisfacción de sus necesidades de crédito".[38] Al mismo tiempo, el Instituto Mixto de Ayuda Social (IMAS) busca combatir la extrema pobreza en una dirección netamente asistencialista.

El papel benefactor del Estado se demuestra en el énfasis dado a las políticas sociales. Si no pueden negarse los esfuerzos estatales en materia de seguridad social, otro tanto puede decirse en lo relativo a la educación y a la salud en general. Respecto de la educación desde 1950 hasta 1973, para citar un ejemplo muy significativo, el analfabetismo desciende a nivel global, descenso que es aún más pronunciado entre 1963 y 1973 al bajar de 14,3% a 10,23%. A esto hay que agregar las diferencias entre las zonas urbanas y rurales en lo que respecta al analfabetismo tendieron en este período a disminuir.[39] El presupuesto que el Estado asigna al rubro de la educación entre 1958 y 1969 es considerablemente alto y tendió a aumentar. En 1960 la educación consume el 27,8% de los gastos totales del Estado, índice que sube al 35% en 1969.[40] Por otra parte el grado de cobertura del sistema educativo es bastante alto en todos sus niveles. En 1973 se estima que se ha logrado una incorporación a la enseñanza primaria del 94% de la población escolar (6 a 12 años). La educación media acoge al 41% de la población comprendida entre los 13 y los 18 años de edad. Por último la educación superior atiende al 10% de la población de 19 a 25 años. Estos indicadores, aunque no agotan la información disponible son suficientemente elocuentes para nuestros propósitos ilustrativos.[41]

38. Cfr. Guillermo J. Wignal, *Costa Rica, Instituciones y Políticas sobre Seguridad Social, Asistencia Social y Previsión Social y Protección Laboral.* Universidad de Costa Rica, 1971 pág. 391.
39. Varios, *Estrategia de Desarrollo, op. cit.*, pág. VI-6.
40. Datos tomados de OFIPLAN, *Previsiones del Desarrollo Económico y Social 1969-1972.*
41. Cfr. Varios, *Estrategia de Desarrollo, op. cit.*, pág. VI-14.

Con respecto a la salud bástenos recurrir a indicadores relativos a la disponibilidad de agua potable y de otros servicios sanitarios. Hasta 1961 no existía en el país una institución específica encargada del suministro de agua potable. En abril de 1961 se crea el Servicio Nacional de Acueductos y Alcantarillados (SNAA), como una institución autónoma y se le confía la misión de centralizar estos servicios.

Finalmente los gastos estatales en el campo de la salud se incrementan más de cuatro veces en el período que va de 1957 a 1968.[42] Los datos que proporciona la fuente citada indican que los gastos del Ministerio de Salud se incrementan en un 133%; la Dirección de Asistencia Médico-Social lo hace en 189% y la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS) en un 666%. Como resultado de estos hechos si bien no se superan importantes deficiencias en el campo de la salud, entre ellas la distorsionada distribución del personal médico, hay una mejoría en los indicadores de mortalidad y morbilidad.[34]

Es un hecho, por lo tanto, que el desarrollo relativo que el país viene alcanzando desde estos años, en materia de servicios públicos, revela la tradición benefactora del Estado costarricense, siendo los ministerios de Educación, de Salud y de Trabajo fuertes empleadores.[44]

A lo ya apuntado puede añadirse que la política que el liberacionismo impulsa en lo relativo al salario nominal se traduce en un constante crecimiento de este último. Esta tradición arranca desde el primer gobierno de Figueres. La voluntad económica de los sectores emergentes tiene interés en desarrollar un mercado de consumo interno que preste base al proyecto de industrialización. El esquema es consumir y distribuir con vistas a incentivar la producción.[45]

Como resultado de estos factores los niveles de vida de la población han tendido a elevarse. Un interesante estudio de Miguel Gómez y Vera Bermúdez documenta esta realidad en lo que se refiere al período de 1950 a 1970.[46] Si tomamos en cuenta la evolución del Producto Nacional Bruto per cápita vemos que se elevó entre estas dos fechas de US$280 a 465. Esto significa un crecimiento neto del 70% en el período, para una tasa anual promedio de 2,5%. Para valorar en sus justas proporciones el significado de estas cifras habría que tomar en cuenta que en este mismo período el crecimiento de la población ha sido muy alto, alcanzando una tasa de promedio anual de 3,5%. La expansión económica vivida por el país en el período lo ubica en una posición destacada dentro del contexto latinoamericano.

42. OFIPLAN. *Previsiones del Desarrollo Económico Social, 1969-1972,* pág. 249.
43. Varios, *Estrategia de Desarrollo, op. cit.,* pág. 66.
44. *Ibidem.,* pág. IV-38.
45. Jorge Rovira Mas, *op. cit.,* pág. 86.
46. Ver *Panorama de Costa Rica, 1973. Aspectos Demográficos y Sociales,* Universidad de Costa Rica (CESPO).

En síntesis, las realizaciones económicas, sociales y políticas del modelo aplicado, autorizan a pensar que la clase dominante y los nuevos grupos emergentes han logrado particular éxito en la construcción de una dominación hegemónica y consensual basada en la incorporación económica y la participación social. Si bien para ello han debido cercenar la autonomía de la organización popular desmantelando sus residuos, el benefactorismo y las nuevas modalidades de agrupación de la comunidad en los medios populares se han revelado como eficaces para la satisfacción de las necesidades básicas y para la canalización de las demandas populares. La filosofía que anima este proyecto afirma la tesis del encuentro armónico entre la demanda popular organizada y la capacidad resolutiva del Estado. En épocas de bonanza la fórmula parece haber dado buenos resultados.

2.2. EL MOVIMIENTO POPULAR EN EL PERIODO

Durante este período no se registran contradicciones sociales de gran relevancia. No será sino hasta principios de los años setenta que se apreciarán movilizaciones, con una ocupación masiva de tierras por parte de los campesinos y un multitudinario movimiento citadino encabezado por los estudiantes. Ambos acontecimientos impactan aspectos de la vida económica y política y contrarían intereses transnacionales. Aparte de estos hechos el período pudiera caracterizarse por la incipiencia de la reorganización popular.

Costa Rica es el país centroamericano donde más tempranamente se desarrollan las relaciones capitalistas y por ende donde más pronto surge un proletariado. El establecimiento del enclave bananero operará este efecto. Los sectores más importantes en el agro son por una parte los pequeños y medianos campesinos y por la otra un proletariado agrícola. Sin embargo este generalización realmente no contempla a todos los sectores sociales que participan en el proceso de producción y comercialización; más bien encontramos una notable heterogeneidad entre los grupos sociales comprendidos en el sector agrario, a saber, terratenientes, pequeños campesinos, trabajadores estacionales, peones, arrendatarios, obreros agrícolas, cooperativistas y medianos campesinos, pero también una variada combinación de asalariados y pequeños propietarios. Esta pluralidad, como es obvio, responde a la diversidad de formas de tenencia de la tierra existentes en el país, la cual a su vez es resultado de la coexistencia de la economía campesina y la gran empresa agrícola.

Los primeros antecedentes de las luchas campesinas se encuentran desde finales del siglo pasado y principios del actual. Durante las décadas de los años veinte y los treinta ellas se orientan contra acciones de desalojo. La fundación de las Ligas Campesinas en 1934, a iniciativa del Partido Comunista, presentó un importante avance en la organización de este sector. Destaca como un acontecimiento de gran importan-

cia la huelga bananera de 1934, por el papel que dicha acción tiene en el desarrollo de la conciencia de los trabajadores agrícolas. En adelante los obreros de las bananeras se caracterizarían por ser los más avanzados en su organización y sus formas de lucha, como también por los tipos de demandas que levantan. No obstante estas luchas, durante todos estos años no se logra alcanzar una organización de gran relevancia a nivel popular campesino.

En los años cuarenta, con la creación de la Confederación de Trabajadores Agrícolas de Costa Rica, se inicia una nueva etapa de luchas. Pero en los años cincuenta, la proscripción del Partido Comunista tendrá un efecto negativo al perder fuerza estas organizaciones. Luego en 1952 se crearía la Federación Obrera Bananera (FOBA), y en 1953 la Confederación General de Trabajadores Costarricenses. Con esto se iniciaba un cierto proceso de unidad orgánica a nivel nacional.

Durante la década de los sesenta aparecen nuevas instancias de organización en este sector: la Federación de Trabajadores Agrícolas en 1960; la Federación Unitaria Nacional de Trabajadores Agrícolas y Campesinos (FUNTAC) en 1965; en 1967 el Consejo Nacional de Campesinos; la Federación Nacional de Juntas Progresistas y la Federación Campesina Cristiana Costarricense a partir de las cuales se sostendría la lucha popular por esos años.

En aquellos momentos el contexto socioeconómico en el agro presenta serios problemas tales como el desempleo y la migración campesina, como resultado del proceso de mecanización y modernización de la agricultura en el marco de la expansión de las relaciones capitalistas. A esto se suma el agotamiento del área de expansión agrícola que había actuado como una válvula de escape, lo que unido al aumento demográfico y la tendencia a la concentración de la tierra, tenderá a lesionar las condiciones de vida de la masa rural y por ende a sentar las bases de futuras contradicciones sociales.

En este período que nos ocupa, la movilización más usual serán las ocupaciones de tierras en diferentes regiones del país, entre las cuales la más importante será la lucha por la "La Vaca y la Vaquita" en 1972. La ocupación de estas tierras, que alcanzaron un total de 40 mil Has. y que eran propiedad de una compañía cubano-norteamericana, constituye la manifestación más enérgica del movimiento campesino, y tendrá repercusión por varios años.[47] Este acontecimiento marca el inicio de una nueva etapa en el accionar social de estos sectores. Junto con ser la ocupación cuantitativamente más grande de la historia, afecta a intereses económicos considerables que además se acompañaban de un poder político nada despreciable. Finalmente con esta experiencia se iniciaba una tendencia a una forma de organización colectiva a

47. Ver Rafael Menjívar, et al. *El Movimiento Campesino en Costa Rica.* FLACSO, CR. 1983 pág. 22.

través de las empresas comunitarias. Si la represión del gobierno fue considerable, ella no logró la desmovilización y desarticulación del movimiento.[48]

El movimiento obrero urbano había sido debilitado por la vía de un sindicalismo cada vez más orientado verticalmente, a través de la ya mencionada Confederación Sindical Rerum Novarum. Aún así, entre 1954 y 1958 se constituyeron cerca de 70 sindicatos y se presentaron más de cien conflictos colectivos, 15 paros y 16 huelgas.[49] Se crean organizaciones a través de las cuales se canalizarían las demandas obreras.[50] Vuelven a aparecer ciertos antecedentes de un movimiento sindical clasista. Junto a ellas tienen importancia también las Juntas Progresistas y los Centros de Estudios Obreros, ambos dirigidos por el Partido Comunista.

Sin embargo y no obstante la voluntad política de la social-democracia criolla de impulsar el desarrollo industrial, impera todavía en el país un tipo de industria artesanal. Es ilustrativo al respecto que el 82% de los centros industriales sean a comienzos de los sesenta, de pequeños empresarios,[51] lo que no favorece la formación de un movimiento sindical.

La incorporación del país al MCCA en 1963 y el consiguiente auge que se observa en la producción industrial empiezan a crear las condiciones para el surgimiento de un proletariado industrial propiamente dicho. Es así como en 1966 se dará el mayor número de nuevos contratos en ese sector.[52] A pesar de ello, durante estos años los conflictos de los obreros industriales no son de mucha relevancia, lo cual probablemente obedece a la relativa estabilidad económica que entonces vive el país. No puede soslayarse además que estos sectores obreros provienen de una masa social de pequeños campesinos, por lo cual carecen de una verdadera tradición de lucha.

Es hasta comienzos de la década de los setenta que se conocerá una reactivación del sindicalismo. La dinamización por estos años del movimiento estudiantil será un elemento coadyuvante en ese despertar

48. La invasión de La Vaca y La Vaquita se produjo durante la administración del Presidente José Figueres F. (1970-1974). En realidad será durante esta administración que se producirá el mayor número de invasiones que llegaron a un total de 232. Sólo se superó esta cifra durante la administración liberacionista siguiente, la de Daniel Oduber, que llega a 253 invasiones. Cfr. Archivo del Departamento Legal del ITCO, julio de 1980. Citado por Beatriz Villarreal, *op. cit.*, pág. 97.
49. La actividad se orienta hacia reivindicaciones economicistas. Cfr. Manuel Rojas Bolaños. "El Desarrollo del Movimiento Obrero en Costa Rica" en *Revista de Ciencias Sociales,* UCR. Nos. 15-16 octubre de 1978 pág. 13-31.
50. En 1945 se crea la Federación Nacional de Trabajadores Industriales (FENATI); en 1950 la Confederación Nacional de Trabajadores (CCNT). La Unión de Trabajadores Carmen Lyra y la Comisión Obrera Sindical (COS).
51. Puede ampliarse esta información en Elisa Donato, *Luchas Laborales de San José,* Tesis UCR.
52. El Desarrollo del Sector Industrial introdujo una burguesía y un proletariado fabril incipiente.

organizativo, en la medida en que éste se proyecta sobre aquél aportando una percepción crítica de los padecimientos de la clase obrera. Es, por otra parte, en estos años que surgen nuevas organizaciones políticas de izquierda (Organización Movimiento Revolucionario del Pueblo; Frente Popular Costarricense; Socialista de los Trabajadores).

El movimiento estudiantil se había mantenido relativamente a la saga de sus homólogos centroamericanos que ya a principios de los años sesenta contaban con una tradición de lucha. Es hasta 1965 que empezarán a ocurrir algunos cambios de interés, a partir de la llegada al gobierno estudiantil universitario (FEUCR) de una dirigencia progresista influenciada por la línea del Partido Vanguardia Popular. Se observarán, entonces, grupos estudiantiles cada vez más interesados en participar en acciones de contenido político. Se les verá organizando protestas contra la política norteamericana durante la guerra del Viet Nam, protestando por la visita al país del presidente Lyndon Johnson y de Nelson Rockefeller. En 1968 se incorporarán a la marcha del Primero de Mayo.

La década de los setenta verá activarse significativamente el universo estudiantil. Se habían creado nuevas instituciones educacionales como la Universidad Nacional Autónoma (UNA); el Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR); La Universidad Estatal a Distancia (UNED) y la Universidad Autónoma de Centroamérica (UACA). Entretanto en el seno de las izquierdas criollas se producían rupturas que más tarde llevarían a la aparición de nuevas fuerzas a nivel nacional. En la Universidad de Costa Rica también aparecen nuevas organizaciones,[53] que contribuirían a crear en la masa estudiantil un inusitado interés por los problemas políticos y por la organización, siendo ésta la principal característica del estudiantado durante la década. Este fenómeno se produce en un contexto centroamericano en el cual ha cobrado espacio importante el cuestionamiento a las universidades "torre de marfil". En este sentido el III Congreso Centroamericano de Universidades reclamaba que éstas deben comprometerse en la lucha nacional por superar el subdesarrollo y la dependencia. Con estos planteamientos se fortalecería la investigación y la extensión universitaria, al tiempo que se exigía como requisito de graduación, el cumplimiento de un período de trabajo comunal.[54]

Consecuentemente, los estudiantes, sin abandonar las reivindicaciones propiamente estudiantiles como la del presupuesto universitario, apoyarán movilizaciones obreras, campesinas y de habitantes de los barrios

53. Por este período surgen entre otros grupos, los siguientes: FAENA de línea maoista; Frente Estudiantil del Pueblo (FEP) ligado al PS; el Movimiento Iglesia Joven; el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC); la Liga de Acción Universitaria. Estamos siguiendo el análisis de Paulino González, *Las Luchas Estudiantiles en Centroamérica: 1970-1983.* FLACSO, CR. 1983 pág. 39.
54. Cfr. Paulino González. *Las Luchas estudiantiles en Centroamérica,* FLACSO, noviembre de 1983, pág. 50-52.

marginales. Se involucrarán también en problemas de índole nacional, entre los que destaca la lucha relacionada con la ALCOA en 1970, que impugnaba la concesión de la explotación de la bauxita a esa compañía transnacional poniendo en riesgo otros recursos naturales del país. Esta movilización tuvo gran impacto al ser fuertemente reprimida. La activación del movimiento popular en los primeros años de la década de los setenta es un hecho, y el apoyo estudiantil no es despreciable como apoyo a diversas luchas populares.

Finalmente es preciso hacer referencia al papel jugado en estos contextos por las capas medias que en el caso de Costa Rica revisten particular importancia. Su participación como movimiento de masas se inicia muy recientemente. De ello da cuenta la fundación del Sindicato de Educadores Costarricenses (SEC) en 1969, constituyendo luego la Unión Magisterial junto con otras antiguas organizaciones gremiales tales como la Asociación Nacional de Educadores (ANDE) y la Asociación de Profesores de Segunda Enseñanza (APSE).

En 1970 se producen huelgas de trabajadores de la Caja Costarricense de Seguro Social, de maestros, de empleados de Correos y Telégrafos, del Instituto Costarricense de Electricidad (ICE), de los empleados bancarios, y de otros gremios. Las reivindicaciones son generalmente de carácter salarial, evidenciándose con ello la presión de los asalariados por participar de mejor forma en los beneficios de una expansión económica indiscutible. Serán los últimos años de nuestro período los que nos muestren esta tendencia. La crisis del modelo ya se estaba encubando.

No obstante, el período en su conjunto nos muestra una calma social innegable, efecto de la holgura económica y del carácter hegemónico y consensual del proyecto reformista a través del nuevo Estado interventor, benefactor y organizador de la participación popular.

2.3. LA IGLESIA CATOLICA Y EL MODELO DE REFORMA SOCIAL

El reflujo de una Iglesia que se recluía en su bien protegido bienestar, sacándose de encima el problema de la "cuestión social" para dejarlo en manos de un gobierno "cristiano", había calado muy hondo. Ya no parecía estar dispuesta a escuchar cuestionamientos. El Arzobispo Carlos Humberto Rodríguez Quirós (1960-1978), religioso contemplativo, aspiraba al encierro eclesiástico en los sagrados muros conventuales aislantes del mundanal ruido mientras la mayoría de la Iglesia, por su parte, no la pasaba mal en una sociedad que parecía haber encontrado la solución a sus problemas, y que le otorgaba, por lo demás, el deseado reconocimiento y privilegio.

No obstante, por estos años tienen lugar dos importantes eventos eclesiales: el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia del Epis-

copado Latinoamericano reunida en Medellín, Colombia (1968). Ambos planteaban un profundo interrogante sobre la Iglesia en el mundo actual, sobre todo el segundo que acogía el reto de las masas desposeídas de América Latina. Se sentaban las bases para una profunda renovación teológica y se incluía la mediación del análisis científico-social. Ambos eventos no tendrían gran repercusión en Costa Rica, siendo el Arzobispado un obstáculo para la comunicación de la satisfecha Iglesia costarricense con las restantes latinoamericanas. Este, que había participado en tales eventos, se abstendría significativamente de firmar las conclusiones de la reunión de Medellín.[55]

Al encontrarnos ante una Iglesia local impermeable a los lineamientos de renovación que le vienen del exterior, no resulta extraño que ella, y de manera ostensible la Jerarquía, se haya destacado como una institución muy conservadora, desinteresada también frente a los problemas sociales que emergen en los medios rurales, en donde la lucha por la tierra se pone a la orden del día, y que esgrima un discurso poco imaginativo y repetitivamente anticomunista. El profetismo eclesiástico de la época de Sanabria era olvidado y por bastantes años.

A partir de los años sesenta la Iglesia va a tomar muy en serio el encargo social que le asigna el nuevo orden que emerge vigorosamente liderado por las fuerzas liberacionistas, correspondiéndole a ella contribuir en la tarea de la producción social de consenso en torno del pujante proyecto social-demócrata criollo. La acción mediatizadora que el Estado Benefactor impulsa con vistas a neutralizar el conflicto social, y el quehacer pastoral religioso dominante, encuentran un punto de convergencia y amarre en la práctica misma.

La producción doctrinal proveniente de dirigentes eclesiásticos costarricenses, de acuerdo a un análisis de 325 documentos producidos por la Jerarquía entre 1953 y 1970,[56] evidencia la inercia intelectual, la fraseología generalizante, que no se interroga, no cuestiona, ni debate la situación del país, confiando plenamente en que el gobierno, probablemente por el sólo hecho de obstaculizar el progreso comunista, conduce cristianamente sus destinos. El mencionado estudio demuestra estadísticamente que el principal tema de los obispos es el ataque al comunismo, como si éste fuese la real amenaza para la sociedad costarricense en la década de los sesenta. En un segundo lugar en cuanto a la frecuencia temática de los obispos, se encuentran las alusiones a la cuestión social, repitiendo las generalidades usuales acerca de la armonía entre los ricos y los pobres, los patronos y los obreros, proponiendo

55. Ver: Javier Solís, *La Herencia de Sanabria. Análisis político de la Iglesia costarricense,* Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), CR., 1983, pág. 36.
56. José Miguel Rodríguez Z., *Aspectos Ideológicos y estructurales de la relación entre la Iglesia Católica de Costa Rica y el Sistema Político Nacional,* UCR., Tesis, San José, CR., 1976, pág. 64.

como de acuerdo con la voluntad de Dios el ordenamiento social existente, libre y democrático.

Para fines de la implementación de un proyecto social y político como el que se elabora desde una perspectiva progresista, que levanta objetivamente los niveles de vida de la población –pero que no puede remediar la situación desmejorada de miles de trabajadores que sufren las consecuencias de la expansión capitalista con su lógica que maximiza la acumulación–, el discurso eclesiástico abstracto y su llamado a la concordia deviene una muletilla superflua. Por su parte, el Estado se muestra complaciente ante los intereses institucionales de la Iglesia, particularmente en el campo de la educación católica, lo que concretiza en la práctica la proclama constitucional sobre la religión católica como religión del Estado. Tal como dice el autor del estudio referido, la reciprocidad entre la Iglesia y el Estado se expresa en distintos planos que vamos a ver luego con mayor detenimiento. El Estado Benefactor es bendecido y respaldado religiosamente, mientras que la Iglesia es reconocida en sus privilegios. La jerarquía eclesiástica restringe su preocupación por lo social, al mismo tiempo que predica el mandamiento clave del cristianismo, el amor o la caridad, pero entendido como "limosna", es decir en su acepción más limitada que presupone el fixismo de las posiciones sociales existentes.[57]

Dentro de este marco general un importante punto de convergencia práctica entre la Iglesia y el gobierno estará precisamente en la oferta de servicios, de ayuda y asistencia social a la población. Puede afirmarse que existe toda una tradición de la Iglesia costarricense en lo que se refiere a una pastoral de "asistencia social" o "promoción social". En un estudio realizado en 1971 se afirma que:

> . . . muchos sacerdotes han colaborado en las comunidades del país en la construcción de casas para pobres (regalándolas, alquilándolas a bajo precio o prestándolas durante períodos cortos de tiempo), centros de nutrición, centros comunales, asilos de ancianos; en obras de desarrollo comunal (electrificación, servicios de agua potable construcción de carreteras y caminos de penetración, escuelas, parques, jardines), en la fundación de cooperativas de ahorro y crédito, de caficultores, de productores agrícolas, etc., en la realización de cursos de educación para el desarrollo de la comunidad; en la formación de grupos de alcohólicos anónimos, etc.[58]

A la política liberacionista impulsada desde el Estado Benefactor –IMAS, DINADECO, etc.– le corresponde una versión pastoral igualmente asistencialista que tiene su más importante expresión institucional en "Cáritas de Costa Rica". Se trata de un programa de repartición de alimentos, zapatos y ropa usada, artículos de medicina, etc.,

57. José Miguel Rodríguez A., *Op. cit.*, pág. 65. sic.
58. Tomamos esta información de: Oliveth Bogantes Hidalgo, *La Iglesia Católica de Costa Rica y el Desarrollo.* Tesis de Grado, presentada en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, Ed. UCR, CR. 1971 pág. 55.

entre familias pobres, contando para su operación con un subsidio estatal. Es decir, se trata de una actividad en la que confluyen la acción de la Iglesia y la voluntad política del Estado. Entre 1964 y 1970 esta institución repartió aproximadamente 30 millones de colones (en la época algo menos de 5 millones de dólares) entre gente pobre y recibió un subsidio estatal de más de millón y medio para gastos administrativos. Se beneficiaron del programa cerca de 60 mil personas.[59]

No puede dudarse de la importancia de esta actividad pastoral de repartición de alimentos si se piensa en los volúmenes de dinero que allí circulan y en la masa de familias beneficiadas.

El programa de Cáritas, a partir de 1968 sufriría una interesante modificación que pareciera provenir de una evaluación, ciertamente reveladora de fracasos, consistente en sustituir el esquema simplista de repartición, por otro en el cual los bienes se entregan a las familias pobres a cambio de trabajo. Este trabajo ordinariamente se cumple en beneficio de la comunidad, construyendo obras de infraestructura, locales de utilidad colectiva. Según un informe de la Oficina Nacional de Cáritas, elaborado en diciembre de 1970, el programa ha logrado promover incluso obras de producción agrícola comunal, y tiene impacto en Alajuela, Cartago, Heredia, San Isidro de El General, Limón, Tilarán y San José.[60] Es fácil pues, a un nivel empírico, constatar el paralelismo Cáritas-IMAS. Debe entonces pensarse no únicamente en el beneficio ideológico que a partir de este género de programas obtiene el Estado, ni tan sólo en el poder y privilegio que acumula la Iglesia en un marco de "neocristiandad", sino también en el aporte material de la Iglesia en la línea de neutralización de potenciales conflictos sociales generados por una economía que multiplica las familias empobrecidas. Este hecho constituye un problema que en verdad no logra ser exorcisado por la fórmula benefactora del Estado, puesto que el fenómeno de la pobreza no es sino un resultado del modelo de desarrollo y modernización que se lleva a cabo. La naturaleza y los efectos de tal modelo están lejos de ocupar por ahora algún lugar dentro de la visión del mundo que tiene el clero.

Un nuevo fenómeno de estos años es particularmente revelador de la actividad eclesiástica. Ella va a adquirir una nueva fisonomía cuando, sin abandonar la línea recién esbozada del asistencialismo, se comienza a introducir dentro del aparato estatal. Pudiera decirse que éste contrata funcionarios especializados en asistencialismo y éstos son precisamente reclutados en el seno de la institución religiosa. Así aparecerán sacerdotes católicos en órganos de ayuda social como el IMAS; uno de ellos sería nombrado director de la institución. Este hecho por sí sólo es sumamente revelador respecto de la tendencia

59. Oliveth Bogantes H., *op. cit.*, págs. 60-61.
60. *Ibid.*, pág. 61.

pastoral imperante en este período de cambios socio-políticos y económicos. A partir de entonces muchos sacerdotes serán funcionarios del Estado. Y ello no sólo a nivel del gobierno central sino, además cumpliendo funciones ideológicas al interior del aparato educacional.

En una dirección similar a las ya referidas se encuentran también algunas instituciones educacionales sostenidas por la Iglesia. Entre éstas debe mencionarse al Colegio Agropecuario de San Carlos que inició sus labores en 1962 bajo el control de sacerdotes benedictinos de origen norteamericano, quienes entregaron la institución a la Conferencia Episcopal en 1966, habiendo a esas alturas hecho una inversión superior a los 300.000 dólares. Se trata de un centro formador de técnicos agrícolas que cuenta con una subvención estatal. Por otra parte desde 1953 venía operando en el país el Colegio Vocacional de Artes y Oficios (COVAO), que en 1965 había graduado más de 170 obreros especializados en mecánica de precisión, ebanistería, tipografía, mecánica automotriz y sastrería. En esta misma dirección se había fundado el Colegio Vocacional Monseñor Sanabria, el que posteriormente pasaría a ser directamente controlado por el Estado, el Colegio Vocacional de Heredia y el Instituto Agropecuario de Osa. Por último, el Hospicio de Huérfanos de Cartago ofrecía instrucción y capacitación técnica (más de 1.500 egresados en 44 años de funcionamiento).[61]

La presencia de la Iglesia en el medio obrero no es significativa. Se canaliza desde los años sesenta en iniciativas como la Escuela Social Juan XXIII, el Colegio León XIII y las Hermandades del Trabajo, todas ellas dirigidas a "cristianizar" a los obreros mediante la doctrina social católica. En realidad, lejos de promoverse a través de ellas la participación y la reivindicación obrera, ésta es bloqueada al confundirse en la mentalidad eclesiástica la reivindicación obrera con el "odio de clases" como cosas idénticas e igualmente anticristianas. La Escuela Juan XXIII evolucionará hasta constituirse en la avanzada patronal en el campo obrero destinada a minar la base del sindicalismo. Fuera de actividades como éstas, la pastoral urbana entre los sectores populares y medios se centra en lo ritual y sacramental en forma tradicionalista y repetitiva, sin que se plantee la necesidad de formar una conciencia social en los católicos, y desplegándose como un aroma espiritual desligado de los problemas del país. Acertadamente un ex sacerdote católico observa que:

> . . . en realidad desde la muerte de Sanabria hasta el inicio de la década de los 80, la Iglesia costarricense no ha tomado ninguna iniciativa de significación en la vida social y política del país. Se ha consolidado, sin embargo, su posición privilegiada de enseñar religión en los establecimientos públicos de educación, de beneficiarse del apoyo financiero de la hacienda pública en distintas formas,

61. *Ibid.*, pág. 58-59.

de dotarse de costosos templos y magníficas casas curales y de ser tomada en cuenta en todos los actos protocolares del Estado y en las inauguraciones de obras públicas y privadas. [62]

Las décadas de los sesenta y de los setenta se muestran, sin embargo, como particularmente ricas en lo que a la aparición de movimientos religiosos de procedencia católica se refiere. De diecinueve movimientos de este género analizados de un estudio reciente, trece toman cuerpo durante estos años. [63] Se trata en su totalidad de movimientos que se sitúan en una perspectiva estrictamente espiritual sin una relevante proyección de pastoral social. En lo que respecta a la extracción social de los mismos, la gran mayoría provienen al parecer de las capas medias tanto en lo que respecta a sus dirigentes como al ámbito social que cubren. [64] Más adelante retomaremos este tema.

La imagen que presenta la Iglesia católica como institución es, en resumen, la que hemos esbozado. En ella existe además un control vertical efectivo por parte de la Jerarquía que de manera puntual tomará medidas para neutralizar los intentos de renovación que surgirán en una línea concreta de opción por los pobres. Esta línea sin embargo se dibujará con alguna nitidez a medida que avanzan los años setenta. La aparición del Periódico Pueblo, el intento finalmente no exitoso de construir un partido político de izquierda para una clientela cristiana y la creación de instituciones educativas de nivel superior para la formación de cuadros cristianos dentro de una perspectiva crítica (Instituto Teológico de América Central (ITAC) y Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión), son experiencias que marcan un despunte novedoso.

Se inician algunos trabajos que tratan de concretar la opción por los pobres en ciertas parroquias, pero éstos son objeto del recelo eclesiástico. Así los sacerdotes Javier Solís y Carlos Muñoz son separados por el Arzobispo de sus respectivas parroquias de Escazú y Aserrí. Esto fue motivo para que se evidenciaran contradicciones muy fuertes entre la Jerarquía católica y grupos cristianos no clericales los cuales impugnaron fuertemente las medidas antidemocráticas de la Jerarquía. [65] Ciertamente durante todo el período del Arzobispado de Monseñor Carlos Humberto Rodríguez, la Iglesia institucional en su conjunto

62. Javier Solís, *La Herencia de Sanabria,* Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), CR, 1983, pág. 33.
63. Nos referimos al trabajo realizado por: Amando Robles, "Movimientos Eclesiales de la Iglesia Católica de Costa Rica", Revista *Mensajero del Clero,* setiembre de 1983, No. 11 pág. 17.
64. *Ibid.,* pág. 30.
El autor formula entre otras conclusiones la siguiente: "Los movimientos eclesiales estudiados, que constituyen la casi totalidad de los existentes en la Iglesia Católica en Costa Rica, parecieran ser poco relevantes en términos positivos de presencia y significación en la Iglesia Católica y en la realidad costarricense. Su relevancia actual se encuentra más bien en términos potenciales y negativos", pág. 60. sic.
65. Javier Solís, *op. cit.,* pág. 48-51.

ofrece un perfil fuertemente represivo frente al más mínimo atisbo de renovación en la línea de una pastoral social que la ligue al movimiento popular. Ello no obstante que los sacerdotes de base que son objeto de medidas disciplinarias drásticas, fundamentan los contenidos progresistas de su predicación o los gestos públicos que realizan, en los planteamientos emanados de la Conferencia Latinoamericana de Medellín. Es así como la participación de un grupo de sacerdotes ex asesores de la JOC en el desfile del Primero de Mayo de 1969 en que se concitan las centrales sindicales, es denunciada enfáticamente por el Nuncio Apostólico y la Curia Metropolitana como una infiltración comunista dentro de la Iglesia. Los sacerdotes responderán haciendo mención de las enseñanzas tradicionales de la Iglesia (bajo cuya orientación se había fundado años atrás la Rerum Novarum) y de los documentos de Medellín. Sostenían:

> . . . ser consecuentes con el Evangelio y con nuestro ministerio sacerdotal es estar allí, con los trabajadores, y compartir sus problemas, sus angustias, comprometerse con ellos en la búsqueda de una vida mejor para ellos y para todos, dentro del amor y la paz.[66]

Dentro de estas experiencias que parecen tener un cariz contestatario, debe mencionarse el caso del grupo ecuménico "Exodo", que manifiesta simpatía por el movimiento de Cristianos por el Socialismo que ha aparecido en Chile. El grupo se había formado parcialmente a partir de la antigua dirigencia de la JOC que, al politizarse, no pudo contar con espacios de desarrollo al interior de la Iglesia Católica. La visión crítica de Exodo acusaba "el aburguesamiento progresivo del clero"; "una identificación (eclesiástica) con las clases dirigentes más ricas del país"; expresaban que en el caso de Costa Rica carecía "de (. . .) hechos carismáticos de identificación con los trabajadores o los más pobres, como se ha conocido en otros países europeos o latinoamericanos".[67]

Este surgimiento de grupos y casos aislados de expresiones lúcidas que reclamaban la necesidad de un cambio religioso en la línea de asumir la causa de los pobres, no se tradujo sin embargo en un movimiento verdaderamente masivo y general. Puede afirmarse que se trató de intentos más o menos desligados de las bases, dispersos entre sí y por lo tanto muy vulnerables frente al poder jerárquico. Tal poder actúa implacablemente y se hace sentir una vez más cuando la Conferencia Episcopal anuncia por la prensa que serían retiradas las facultades ministeriales a los sacerdotes que participan en el movimiento Exodo, a consecuencia de sus simpatías marxistas. Poco más tarde el grupo Exodo se desintegraría.[68]

66. *Ibid.*, pág. 79-80.
67. *Ibid.*, pág. 130.
68. *Ibid.*, pág. 135-136.

En síntesis, nos parece que la Iglesia de este período se asimila fácilmente al ordenamiento social en construcción, aplicándose para reafirmarlo a la vez que ella misma se consolida como institución social de prestigio e influencia. Resumimos brevemente los rasgos que manifiesta en el período:

- Su aislamiento respecto de las corrientes de renovación de la Iglesia latinoamericana;
- Su desconocimiento de los problemas sociales que, pese al benefactorismo estatal, se generan a consecuencia de la modernización económica capitalista;
- Su imbricación con el Estado en labores asistenciales, promocionales y educacionales, cumpliendo allí funciones de afirmación ideológica del orden imperante y de neutralización de eventuales brotes de crítica social;
- Su desconexión respecto de las organizaciones populares de reivindicación y de los sectores críticos emergentes a partir de los años setenta;
- La represión de sacerdotes de avanzada que buscan una inserción en el mundo popular de acuerdo con las nuevas corrientes teológicas latinoamericanas, y el boicot de centros que, como el ITAC, buscan la difusión de una teología reflexiva y abierta a lo social;
- Su apoyo a los movimientos espiritualistas de un moralismo individual y de prescindencia de la problemática social.

3. LA IGLESIA Y LA CRISIS DEL MODELO: 1974-1982

3.1. CRISIS DEL PROYECTO REFORMISTA

El proyecto de expansión y diversificación económica conserva su pujanza hasta los primeros años de la década de los setenta. Es sin embargo en esa misma década cuando empiezan a manifestarse síntomas de las serias limitaciones resultantes del patrón de reproducción del capital. Los dos sectores productivos de mayor peso en la economía nacional, el agropecuario y el industrial, muestran lentitud en su ritmo de crecimiento. Puede legítimamente sostenerse la tesis de que el año 1974 constituye el punto de partida de un proceso en el cual irá ganando terreno la crisis económica y social que llega a niveles jamás vistos y que porfiadamente hasta la actualidad hará sentir sus efectos.

La elevación de los precios del petróleo en el mercado mundial en ese año será el factor decisivo para desencadenar la crisis económica y social, evidenciando con ello la vulnerabilidad del modelo económico

por la forma de inserción de su economía en el mercado mundial. Es necesario por tanto detenernos para dar cuenta resumida de los indicadores de esta crisis. Son ellos, la recesión económica, la inflación, el déficit en la balanza de pagos unido a un déficit fiscal, el endeudamiento externo y la devaluación de la moneda. Como resultado del deterioro de las condiciones de comercialización en el mercado mundial, la dinámica que exhibe el sector agropecuario evidencia un franco estancamiento no obstante las fluctuaciones que sufre. En el caso del café, la tendencia al estancamiento que se registra a mediados de los setenta es superada puntualmente como resultado de la elevación de los precios del grano en el mercado mundial. En el caso de la producción del banano, por su parte, se aprecia una expansión acelerada en las exportaciones a partir de 1960, para iniciar en 1968 un proceso de franco estancamiento. Este se verá compensado en 1974 por el incremento en el precio de la fruta en el mercado mundial. La tasa de crecimiento anual en este rubro será del orden del 32,3% entre 1967 y 1973, índice que decrece al 18,3% entre 1973 y 1979. Finalmente entre 1976 y 1980 se registrará un leve incremento en la producción. Por su parte, los rubros de exportación correspondientes al ganado y al azúcar muestran una merma en la dinámica de expansión que les había caracterizado. La exportación de carne de ganado vacuno a partir de 1979 entra en una fase de declinación pronunciada, ocurriendo lo mismo con el azúcar a partir de 1974; pero en este caso la situación adversa se ve paliada por la elevación de los precios en el mercado mundial.

Se constata, pues, el inicio de una fase depresiva en el sector agropecuario hacia la mitad de la década de los setenta, concretamente entre 1973 y 1976. Se registra luego una leve reanimación entre 1977 y 1978 (bonanza en el café y expansión ganadera). Pero a partir de 1979 tales efectos atenuantes van desapareciendo y el sector en su conjunto muestra una tendencia al estancamiento.[69] La fase expansiva (1971-1973) mantiene una tasa de crecimiento variable entre 4,4% y 6,1%. Se inicia la regresión (1974-1976) en que tal tasa desciende del rango de 3% a 1,1%. Luego, entre 1977 y 1978 se registra un incremento coyuntural (tasa de crecimiento entre el 2,1% y 6,5% respectivamente); finalmente, a partir de 1979 y 1980 hay una tendencia al decrecimiento irreversible (tasa entre 1,1% y −0,6%).[70]

En el caso del sector industrial la dinámica que se observa es similar, aunque la situación es menos fluctuante. Entre 1974-1975 se evidencian por primera vez los límites del auge que había venido sosteniéndose durante toda la década anterior. En 1980 se manifiesta la primera

69. Francisco Esquivel y Juan José Muñoz." La Crisis de reproducción del capital en Costa Rica", en: *Crisis Económica y Movimiento Obrero en América Latina: Análisis de la última década;* CEDAL, CR. 1984.
70. Francisco Esquivel, *op. cit.*, pág. 199, 202, 204.

situación crítica como resultado de la aparición de nuevos fenómenos, aunque persisten las fluctuaciones.[71]

Debe observarse que cuando el sector industrial muestra una tendencia a la recuperación, ella introduce distorsiones en el balance externo de la economía, en la medida en que aumentan los rubros de importación de bienes de capital y materia prima para la industria.

Vertiginosamente, a partir de septiembre de 1980. sufrirá un gran deterioro el tipo de cambio del dólar, con lo cual, obviamente, se ve afectada una de las condiciones elementales del proceso de valorización del capital, como es la necesaria importación de insumos, maquinaria y materia prima. El modelo es afectado en el momento en que el capital pasa de su forma monetaria a su forma de capital productivo. Al no contar con una estructura productiva agropecuaria e industrial suficientemente autónoma y dinámica para hacer frente a las condiciones adversas que ella encuentra en el mercado externo, se evidenciará la tendencia creciente al endeudamiento externo e interno.

Otro factor de gran importancia en la crisis es el creciente deterioro de los términos de intercambio. Si nos atenemos a los índices de precios, la relación de intercambio se distorsiona abruptamente a partir de 1977 pasando de un índice que resume la relación de precios entre importaciones y exportaciones de 94,5% en 1976, a 114,68% al año siguiente y manteniéndose por arriba de 100 en 1978.[72] Por ello el déficit del comercio externo también aumentará pasando de 110 millones de dólares en 1973 a 280 en 1979.[73] A inicios de la década de los ochenta las dificultades que encuentra el proceso de acumulación de capital obligan a la administración de Rodrigo Carazo Odio a devaluar la moneda, con miras a enfrentar los desequilibrios en momentos en que han quedado atrás los tiempos de la bonanza debida a los elevados precios del café y cuando la situación general del sector externo se ha tornado crítica.

Es así como el saldo de la deuda externa entre 1965 y 1976 pasa de 127.5 millones de dólares a 635.1, y de 833 millones en 1977 a 3.026 millones en 1982.[74] Por otra parte la elevación incontrolada del déficit fiscal pone en evidencia un problema político: la incapacidad del Estado para financiar sus gastos y por ende su falta de solvencia para mantener el modelo de Estado Benefactor que había constituído.

71. *Ibid.*, pág. 202.
72. Entre 1972 y 1977 las importaciones a que nos referimos crecen a un promedio anual del 35%. Entre 1969 y 1972 lo hacen a un 28,8%. Estos rubros de importación unidos a los lubricantes, combustibles y bienes de consumo, llevan al país a un nivel de importaciones que desbordan la capacidad de manejo del comercio exterior, llevándolo a un déficit en cuentas corrientes que no conoce precedentes, situación que se agrava por el endurecimiento del crédito externo. Cfr. *Ibid.*, págs. 202-210.
73. *Ibid.*. pág. 211.
74. Manuel Solís. *Las Perspectivas del Reformismo en Costa Rica*, Editorial

El déficit del gobierno central se mantiene entre 1971 y 1975 dentro del rango de 337,8 a 591,2 millones de colones. Durante los tres años siguientes éste se ubica entre 1.247,9 y 1.636,4 millones, para elevarse a más de 2.600 millones en 1979 y a más de 3.700 al año siguiente, todo ello en cifras absolutas.[75]

Por otra parte los índices inflacionarios de la economía se elevarán a partir de los años setenta. Tales índices, experimentan un ascenso sensible hasta 1978 llegando entonces al 8,1%, y al 65,1% en 1981.[76] La tasa de incremento de los precios que en 1979 y 1980 se había mantenido alrededor del 24% se duplica en 1981,[77] mientras que el salario real baja en un 5,2% en 1979 y en 30% en 1980.[78] Para julio de 1981, según estimaciones, el 65% de los asalariados del país percibirán salarios inferiores a los tres mil colones mensuales (menos de cien dólares).[79]

En la medida en que la crisis económica y social estremece hasta los cimientos de la formación social, ésta se expresará también a nivel político, siendo lo esencial el cuestionamiento del modelo de política económica y social durante las administraciones de Daniel Oduber (1974-1978) y de Carazo Odio (1978-1982). La necesidad de una reactivación de la inversión en condiciones de crisis se revela como un problema político que tiene que ver con el rol que asigne el Estado a las fracciones económicamente dominantes.

Durante la administración de Oduber la crisis está en marcha. Pero el gobierno contará a su favor con los excelentes precios del café, que aumentan entre 1976 y 1977 de US$1,26 el kilo a US$4,72. Debe atribuirse a este factor su capacidad de maniobra. Sin embargo en el caso de la administración de Carazo Odio, ella debe bregar en un período en el que la crisis no tiene atenuantes y se endurece de manera inclemente bajo la retórica tecnicista del Fondo Monetario Internacional.[80]

El aumento en el precio global de las importaciones en 1974 que casi triplicó el déficit del comercio externo; el déficit del gobierno central que llega a los 400 millones de colones en 1973; el descenso en la tasa de incremento del PIB; y el recrudecimiento del proceso inflacionario, perfilan el cuadro que debe enfrentar Oduber Quirós. En un primer momento su administración centrará su atención en los esfuer-

Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1980, pág. 67.

75. Francisco Esquivel. "Dimensión de la crisis en Costa Rica", pág. 13, en: *Cuadernos de Ciencias Sociales,* Costa Rica.

76. Francisco Esquivel y Juan José Muñoz. *Op. cit.*, pág. 217.

77. Manuel Rojas Bolaños, *Las Perspectivas de la Crisis en Costa Rica,* mimeo, pág. 2.

78. Manuel Rojas, *Crisis Económica,* pág. 67.

79. Francisco Esquivel. *Op. cit.*, pág. 226.

80. Para ampliar información sobre los períodos de Oduber y Carazo puede consultarse: Manuel Solís y Francisco Esquivel *Op. cit,* págs. 67-93. Para nuestro caso estamos siguiendo en gran parte el análisis de estos autores.

zos por revertir la situación que presenta la balanza de pagos. Para ello se tomarán medidas tendientes a la restricción de las importanciones de lujo, gravando con impuestos de hasta del 100% a algunos artículos no básicos, y se procurará frenar el crecimiento del gobierno central. Este se trataría de financiar con impuestos a las exportaciones, evitando usar en ello recursos provenientes del exterior. Estas medidas tendrán resultados relativamente inmediatos en la coyuntura, al disminuirse el déficit global y reducirse en 80 millones el déficit del comercio exterior.

Sin embargo, la política de austeridad anti-crisis es abandonada con el alza de los precios del café en el mercado mundial, el gran aliado del gobierno de Oduber que le permite exorcizar el fantasma de la polarización de clases. Pese al carácter coyuntural del alza, el gobierno no dejar pasar la oportunidad para variar la política económica y protegerse del descontento popular. Se levantan las limitaciones al gasto público y los frenos al endeudamiento externo. Se retoma la idea del Estado como reactivador de la economía, sin temor a comprometer el futuro. La burguesía encuentra créditos generosos en la Banca Nacional para revitalizar el comercio de exportación. Se expande el sector público que pasa de 86.900 empleados en 1973 a 111 mil en 1976. Aumenta la deuda externa hasta representar el 40% del PIB. Para compensar esto se congelan los salarios de los trabajadores del sector público.

Rodrigo Carazo Odio resulta vencedor en los comicios de 1978. Emerge al poder una alianza de clases integrada por una oligarquía neoliberal y por una fracción de la burguesía marginada del PLN. Precisamente esta nada homogénea composición será un factor que conspirará en contra de una exitosa gestión del gobierno. Sin embargo, lo que para algunos grupos era "mala administración" caracista debía ser en realidad un problema más de fondo, esto es, la acentuación de la crisis económica y social, que entonces se desencadena en toda su amplitud, profundizándose los principales indicadores y las tendencias arriba examinadas.

La política de "estabilización" que intenta llevar adelante la administración de Carazo puede reflejarse a partir de tres componentes:

a) Un comportamiento político pragmático y casuístico, de avances y retrocesos dependiendo de la coyuntura.

b) Un abandono de la versión del "Estado Paternalista" con su énfasis en las políticas sociales impulsadas por Liberación Nacional; se intenta transferir a la comunidad organizada tareas que anteriormente tenía el Estado. Este debe ocuparse ahora más de las áreas productivas.

c) Una cierta "vuelta a la agricultura". Se piensa en eliminar la industria integracionista para privilegiar la idea de una agroindustria

procurando con ello hacerle frente al problema del endeudamiento externo.

Pero la evolución de la crisis se hace inmanejable. El endeudamiento externo y la inflación se vuelven incontrolables, culminando el proceso en una devaluación de la moneda nacional del orden del 600%. Si bien es cierto que Carazo no llegó nunca a proponer una política coherente para hacer frente a la bola de nieve cuyo rodar desatado venía en camino desde la administración anterior, las causas de la crisis provenían de la vulnerabilidad de la economía hacia los factores externos y a la profundidad de la dependencia, acentuada por la política de industrialización con base en el capital externo. La monopolización extrema del capitalismo mundial lo llevan en su conjunto hacia una crisis estructural de carácter global, siendo su defensa el traslado de la crisis a las economías periféricas. La política de la burguesía imperialista se expresa en las propuestas del Fondo Monetario Internacional, que obliga a las economías dependientes a solucionar sus problemas de balanza de pagos y a sanear las finanzas públicas mediante la reducción de los niveles de consumo y de vida de la población, lo que implica la restricción de actividades como los servicios de salud y educación.

Con los elementos apuntados hasta ahora nos hemos aproximado a una caracterización de la crisis haciendo énfasis en sus componentes económicos tales como el estancamiento productivo, el endeudamiento externo, el déficit fiscal y la inflación. Ello, como es obvio, impacta al sistema político pudiéndose entonces observar las tensiones que sufre el Estado y su creciente debilidad en el manejo de la cosa pública en función de la mantención del orden social económico vigente. Las medidas que intentan activar los gobernantes no dicen referencia a un cambio en el modelo de acumulación en cuanto tal, sino que buscan administrar la crisis con intentos de reajustes coyunturales.

Aún en esta espinosa situación de deterioro no puede pensarse que el sistema social sea de alguna manera cuestionado. Es así como, no existiendo en el país un movimiento popular verdaderamente unido y con capacidad de ofrecer alguna alternativa al modelo de dominación político vigente, las masas entrarían en la euforia electoral de 1982, albergando acaso la esperanza de que alguna de las banderas cobijara promesas mesiánicas capaces de mejorar la realidad. El ganador esta vez sería Luis Alberto Monge, del Partido Liberación Nacional.

Pero hemos dicho también que la crisis alcanza una dimensión social en cuanto afecta a los componentes de la reproducción de la fuerza de trabajo. Ello se verá a continuación cuando nos refiramos al movimiento popular que tiende a activarse en un contexto generalizado de deterioro creciente de sus condiciones de vida.

3.2. EL MOVIMIENTO POPULAR EN EL PERIODO

En la medida en que la crisis tiene un fuerte impacto social evidenciándose con ello una limitación en las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo, el movimiento popular estará llamado en este período a exhibir un franco repunte, generalizándose las expresiones de protesta provenientes de los estratos más bajos de la población asalariada. Tal repunte sin embargo no ha sido homogéneo en todos los sectores, ni consigue construir una alternativa propia frente a la del capital. Es por otra parte una clara respuesta al endurecimiento de las condiciones de vida tanto de las mayorías más pobres como de los estratos medios, que ven drásticamente reducida su posibilidad de participación en el consumo social al contraerse abruptamente su salario real. Nos interesa a continuación, por tanto, dar cuenta de las expresiones del movimiento popular en su conjunto.

Las dificultades que enfrenta el proceso de valorización del capital obliga al sector empresarial a ejercer una pertinaz presión a fin de lograr una disminución del salario real de los trabajadores y sus familias, lo cual va a concretarse por dos vías: por una parte en la elevación de los precios de los bienes materiales de consumo y por otra en la contención del salario nominal. Ello contribuiría al incremento de la pobreza. Tal será el contexto de la reactivación del accionar popular, el que protesta principalmente por el costo de la vida, el desempleo y el proceso de concentración de la tierra.

Habiendo Costa Rica, durante la década de los setenta, ofrecido una situación de relativa ventaja, manteniendo los más bajos niveles de pobreza del área, es precisamente en estos años (1971-1977) que se asiste al deterioro de las condiciones de vida de los más pobres. Según datos oficiales, el grupo de "extremadamente pobres" presentó un 6,5% de las familias en 1971, índice que se eleva a 13,4% en 1977. Según la misma fuente ello significa que en 1977 había en el país 108.231 familias en un nivel agudo de pobreza. [81]

Entre los años 1977 y 1978 las familias pobres estaban sobre todo integradas por trabajadores por cuenta propia, familias sin remuneración y desocupados. En los últimos años la pobreza se extiende a todas las categorías ocupacionales y principalmente a los asalariados que representan un 74,3% de la PEA. Entretanto la desnutrición infantil tiende a ser más aguda entre estos sectores, al paso que el 35% de las familias pobres deben abstenerse de la instrucción escolar.

Si en períodos anteriores la pobreza urbana había sido menor que la rural, entre 1971 y 1977 ella alcanza nuevos niveles en el área urbana, en donde crece el grupo de extrema pobreza, al pasar de un índice de

81. Cfr. Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica. *El deterioro de la condición social de los costarricenses, diagnóstico,* Costa Rica, 1983, pág. 3.

4,7% del total de familias a otro de 7,5%. La pobreza urbana afecta significativamente a los trabajadores asalariados, aún en mayor medida a la población localizada en las categorías de desempleo o subempleo. Al mismo tiempo la pobreza en el agro se incrementa en un 77% en 1981 y en un 82% en 1982.

El fenómeno de la pobreza en los sectores rurales se ve agravado en condiciones de baja densidad poblacional, de escaso desarrollo relativo de la infraestructura, de carencia de servicios básicos y elevados índices de desempleo. Vemos también que por estos años los sectores medios que en las últimas décadas habían logrado mejorar sus posibilidades de participación en el consumo social, enfrentan ahora una sensible reducción en las posibilidades de satisfacer sus aspiraciones.

La pérdida del poder adquisitivo es del orden del 30%. Un autor ya citado observa en este sentido que "... los salarios reales, en noviembre de 1981 se sitúan por debajo de los niveles alcanzados a mediados de 1976, y por lo tanto muy probablemente por debajo de los niveles existentes a principios de los setenta".[82] Como era de esperarse, esta situación se presenta como un verdadero caldo de cultivo para la actividad de las masas que ven en el gobierno y en las cámaras patronales a sus enemigos más inmediatos. El movimiento obrero se proyecta en este período de manera un tanto menos impactante que los otros grupos de las capas populares. Ello no obstante, durante el período que nos ocupa se observa un auge en los conflictos laborales, la mayoría de los cuales se concentran entre 1975 y 1977, decayendo luego pero reactivándose en los inicios de los años ochenta. Debe anotarse como una característica del accionar obrero que la mayoría de los conflictos se localizan en las áreas metropolitanas, centrándose la mayor parte de las demandas en el mejoramiento de las condiciones de trabajo, obtención de beneficios sociales, aumentos salariales y reclamos relacionados con el ejercicio de una libertad sindical cada vez más restringida. A menudo deberán hacer frente a diversas formas de presión y represión por parte de la patronal.

No obstante lo dicho, es preciso destacar la manifiesta debilidad que continúa exhibiendo el movimiento obrero, pues si se piensa en el volumen de obreros —en 1975 llega a más de 55 mil trabajadores—, y en la importancia productiva del sector, el número de trabajadores sindicalizados continúa siendo muy bajo, así como resulta escaso el impacto y consistencia de las movilizaciones impulsadas. Al nivel específico de los trabajadores industriales existe solamente una organización, la Federación Nacional de Trabajadores Industriales (FENATI), y ella opera con comités de empresa generalmente semiclandestinos. FENATI, a pesar de que cuenta con la afiliación de 8 sindicatos —textiles, de la construcción, alimentos y bebidas, calzado, metal-mecánica,

82. Francisco Esquivel y Juan José Muñoz. *Op. cit.*, pág. 48.

Unión de Trabajadores Gráficos, choferes de autobuses y vendedores ambulantes–, su accionar generalmente lo reduce a asesorar luchas obreras en algunas empresas o se limita a apoyar las acciones emprendidas por la Central Unica de Trabajadores (CUT) a la cual está afiliada. Su trabajo se concreta a menudo a la preparación de dirigentes y a la impartición de cursos de politización. En resumen, los trabajadores industriales carecen ostensiblemente de una organización relevante a nivel de empresa y a nivel nacional.

Uno de los factores que explica las debilidades orgánicas del movimiento obrero es sin duda la represión patronal. Luego de las movilizaciones de obreros a menudo sobrevienen el despido de los líderes, la intimidación, las amenazas de quiebra o cierre de la empresa en cuestión, e incluso la difamación del sindicato. Estas acciones ocurren en un país en el cual los medios de comunicación de masas están abrumadoramente en manos de los empresarios, y su proclamada dirección democrática termina muchas veces allí donde la palabra obrera empieza a pronunciarse. Estos elementos coadyuvan de manera importante a la neutralización parcial o total del movimiento y contribuven no sólo a la derrota de las luchas emprendidas, sino también al deterioro de la organización en general. A estas medidas debe agregarse que la patronal con frecuencia obtiene la desmovilización obrera mediante el ofrecimiento de mejoras individuales a algunos trabajadores.[83]

Contrastando con la beligerancia que mostrarán durante todo el período los sectores medios y los pobladores urbanos, el movimiento estudiantil, que en períodos precedentes había contribuído a un cierto despertar del movimiento obrero, entra en una etapa de reflujo. Hasta 1980 se había producido una actividad poco relevante en torno a demandas relacionadas con el presupuesto universitario. En los últimos años de la década de los setenta y durante los primeros de la década de los ochenta, aparece un repunte estudiantil que se centra fundamentalmente en actividades de solidaridad con la lucha de liberación que lleva a cabo el pueblo de Nicaragua y de otros países centroamericanos.

El episodio más importante del movimiento estudiantil para el período que nos ocupa se produce cuando los alumnos del Instituto Tecnológico de Costa Rica protagonizan una huelga en torno a demandas de orden organizativo y académico. Cuando los estudiantes deciden tomar las instalaciones, la Guardia Civil hace acto de presencia reprimiendo el movimiento con bombas de gases lacrimógenos y con el encarcelamiento del máximo dirigente estudiantil. Esto provoca diversas marchas de solidaridad de las restantes instituciones educativas de nivel

83. Para ampliar la información aquí contenida sobre el movimento obrero puede consultarse: Carlos Abaunza, "Luchas populares y Organización obrera en Costa Rica, 1950-1960", *Revista de CCSS.*, No. 15-16, 1978. Manuel Rojas, "El Desarrollo del Movimiento Obrero en Costa Rica", *Revista de CCSS.*, No. 15-16, 1978. Un intento de periodización. Elisa Donato, *Luchas Laborales en el Sector Industrial en Costa Rica, 1960-1978.*

superior. Esta había sido la huelga estudiantil de más duración que hasta entonces se había producido. Al prolongarse por dos meses, su desenlace finalmente se traduce en una victoria del movimiento.[84]

Finalmente serán los campesinos y los trabajadores del sector agrícola los llamados a impregnar nítidamente de una beligerancia sin precedentes el período en estudio. A ellos nos referimos a continuación.

En el aspecto organizativo llama la atención que entre 1963 y 1976, el mayor número de sindicatos y el mayor número de afiliados a los mismos se observa en el sector agrícola y en el sector público en detrimento del sector industrial.

Los trabajadores del campo ya venían sufriendo desde años atrás una situación cada vez más grave a partir del agotamiento de la frontera agrícola disponible. Además había venido profundizándose un proceso de concentración de la tierra que tendría impacto en la desocupación en el campo hasta llegar a crear una situación de desesperación.

El proceso de concentración de la tierra incide necesariamente en la limitación de los recursos económicos de los estratos más bajos del área rural. Este proceso ya estaba en curso durante la década de los sesenta y debe acentuarse en la siguiente. Los indicadores de ello son elocuentes:

– las fincas mayores de 500 hectáreas ocupaban en 1963 el 18,8% del área en fincas, pasando en 1973 al 36%. Prácticamente doblan su participación porcentual al paso que la extensión total en el período aumenta en un 67%;

– en 1973 estas fincas mayores, que ocupan el 36% del área total, representan el 1% del total de fincas. En 1963 el 0,58% de las fincas, es decir, las mayores, ocupaban el 18,8% de las tierras. La concentración ya era grande pero en un área menor;

– como contrapartida, las fincas menores de 5 hectáreas constituyen en 1963 el 36% del total, ascendiendo en 1973 al 46,2%, lo que indica un incremento apreciable del minifundio. Pero la situación es más grave si vemos que en 1963 ocupaban el 2,6% del área total, la que se reduce en 1973 al 1,9%. Es decir, el minifundio aumenta en un 28,8% en una década, mientras el espacio que ocupa disminuye relativamente en un 20% en el mismo período.[85]

Efecto inmediato de esta concentración de la tierra es el despojo de los campesinos. Según el censo de 1973, de los 207.129 miembros

84. Para ampliar esta información puede consultarse: Paulino González, *op. cit.*
85. El área de las fincas en 1963 está calculada en manzanas, lo que obliga a un cierto ajuste que arroja un dato aproximado. Para efectos de comparación se han tomado las fincas mayores de 700 manzanas, lo que equivale a 483 hectáreas.

de la PEA empleados en la agricultura solamente 41.744 tienen tierras. Es decir el 78% de los "campesinos" costarricenses no tienen tierras.

Esta situación será el telón de fondo del movimiento precarista. Durante el período que va de 1974 a 1978, es decir, del último año de gobierno del presidente Figueres y de los cuatro de Oduber Quirós, el Estado se mostrará particularmente activo en su política de atención al conflicto social que le llega del agro. Ya durante la administración de Figueres se había incrementado significativamente el número de ocupantes de tierras, manteniéndose la tendencia al incremento durante el gobierno siguiente.[86] Estamos por tanto ante las dos administraciones liberacionistas que han debido hacer frente al mayor número de invasiones de tierras de toda la historia del país.

Entre 1975 y 1977, presumiblemente como resultado de la política que impulsa el gobierno de Oduber, hay cierto descenso de la actividad campesina; ello pudiera tener alguna relación con la política que entonces despliega el ITCO y que se concreta en grandes sumas invertidas en la compra de tierras. Luego, el año 1978 marca un nuevo repunte que se prolonga durante los años siguientes, masificándose las tomas de tierras y evidenciándose el agotamiento del paliativo político que intenta atenuar la contradicción a través de organismos estatales.

Al paso que se desencadena el proceso de invasiones de tierras, los sectores medios harán sentir su presencia de manera notable, lo que vendrá a evidenciar el malestar que se apodera de estos grupos sociales en la medida en que los afecta directamente la crisis económica y social. La amplia masa de trabajadores estatales, que había venido expandiéndose como consecuencia del modelo desarrollista, alcanza en estos años niveles de organización sin precedentes. Estos afectan a numerosas instituciones estatales,[87] que en algunos casos deben soportar paros de miles de trabajadores, tal es el caso de la huelga de médicos de la CCSS, que habiéndose iniciado el 27 de abril de 1979 alcanza una duración de 43 días. Le había antecedido otro movimiento de la misma naturaleza el 28 de agosto de 1978, en el cual se paralizaron por nueve días 18 mil trabajadores de la misma institución.[88]

86. Un grupo de autores estima que el ITCO hizo, entre 1974-1978, una inversión equivalente al 85,3% de todos los gastos hechos por la institución desde su fundación. Hernán Alvarado et al. *De los empresarios Políticos a los Políticos Empresarios,* Taller de Coyuntura, UCID. Universidad Nacional. CR. 1981. pág. 84.

87. Las huelgas afectan a instituciones tales como: Hospitales, el Consejo Nacional de Producción, el ITCO, el IMAS, RECOPE, el Ministerio de Hacienda, JAPDEVA, el ICE, el SNAA, el Magisterio Nacional, trabajadores bancarios y otros.

88. Estamos manejando datos que nos llegan de: Vladimir de la Cruz. *Los Movimientos Gremiales y Sociales de las capas medias en Centroamérica. El caso de los Magisteriales, Bancarios y Empleados Públicos,* (mimeo). San José, CR. octubre-noviembre de 1983.

Destaca por lo tanto en estos años la beligerancia mostrada por los trabajadores de la salud, especialmente los médicos, que centran su demanda en aumentos salariales. De las 42 huelgas que se registran entre 1974 y 1982, 16 de ellas serían de trabajadores de la salud. Por otra parte hasta 1978, de las treinta huelgas que se habían producido a partir del año 1974, solamente dos habían sido declaradas legales por el gobierno, siendo éste uno de los mecanismos de presión más usados por el Estado para enfrentar tales manifestaciones. Hasta esa fecha, se habían movilizado cerca de 49 mil trabajadores con un promedio de 818 hombres por huelga.

Podemos concluir este apartado indicando que si bien asistimos durante este período a un importante ascenso del movimiento popular –lo cual guarda coherencia con el grado en que la crisis hace mella en las condiciones sociales de reproducción de la vida material–, hasta 1982 no se logra articular un movimiento dentro de un esquema verdaderamente unitario. Priva el repunte de las luchas pero de manera más o menos desarticulada, de tal manera que ello constituye una debilidad del movimiento popular en su conjunto. Por otra parte si bien los trabajadores del campo, despojados de la tierra, vienen a ser los exponentes más dramáticos de la movilización de los pobres, es también significativo el peso que tiene el accionar de los sectores medios que hacen valer reivindicaciones propias frecuentemente gremiales, desconectadas de una visión de conjunto de la clase trabajadora. Esta situación estará llamada a sufrir alguna modificación en los años siguientes.

3.3. LA IGLESIA BUSCA UNA REDEFINICION

Con la crisis la Iglesia empieza a recuperar su voz, a expresarse sobre cuestiones sociales candentes y, al final del período, a reproducir planteamientos doctrinales sobre lo social elaborados por los eventos eclesiales latinoamericanos de Puebla y Medellín. Esta apertura coincide con el cambio del Arzobispo de San José y la iniciación de un proceso de modernización y racionalización institucional.

Los sectores más conscientes de la Iglesia ya se habían expresado críticamente en pleno período de Oduber. El hecho que protagoniza el entonces obispo de Tilarán y luego Arzobispo de San José, Monseñor Román Arrieta, acerca de la distribución de la tierra es de gran interés para apreciar la evolución de la Iglesia que se insinúa. El problema de la Reforma Agraria había tenido una cálida acogida entre los sacerdotes. En efecto, a fines de la década anterior un grupo de sacerdotes tomó parte en el "Primer Seminario Nacional de Reforma Agraria", promovido entonces por el ITCO en conjunto con otros organismos, entre ellos la OEA.[89] Los sacerdotes participantes se refirieron entonces a la forma de tenencia de la tierra prevaleciente en el país, como injus-

89. Javier Solís, *Op. cit.*, pág. 81.

ta y contraria a los principios cristianos. El modelo capitalista de modernización agrícola ya estaba dando muestras suficientes de los desgarramientos y contradicciones que desataba. El precarismo era ascendente y la presión sobre la tierra que lo provocaba daba muestras de constituir un virtual polvorín. El acontecimiento de "La Vaca y la Vaquita" era una llamada de atención. Por su parte, un sector de avanzada del Partido Liberación Nacional, preocupado por la situación, se había reunido en 1968 "Patio de Agua", lanzando críticas al modelo de desarrollo capitalista, y planteando alternativas de remozamiento de la orientación estatal hacia el agro, concebidas dentro de los marcos doctrinales de la socialdemocracia.

El clima ya era propicio y el espacio oportuno para que esta preocupación ganara terreno en los medios eclesiásticos. En 1975 el Partido Comunista presenta un Proyecto de Reforma Agraria ante la Asamblea Legislativa, la que en ese momento se encontraba debatiendo en torno a un millonario proyecto de irrigación de la zona de Moracia (Guanacaste). Un grupo de sacerdotes de la diócesis de Alajuela se pronuncia al mismo tiempo en contra de lo que califican como una injusta distribución de la tierra. Es este el contexto en el que el obispo de Tilarán hace oir su voz, no exenta de ribetes proféticos, al enfrentar a poderes bien concretos e influyentes en su diócesis. Sostenía el obispo que la forma de indemnización que el gobierno debía pagar a los terratenientes expropiados para dar lugar al proyecto mencionado . . . "debía hacerse sobre el valor actual de aquellas tierras y jamás sobre el valor que adquirirán cuando sean irrigadas".[90] La posición del obispo está claramente afirmando y reclamando la necesidad de un cambio eficaz en el régimen de tenencia de la tierra a fin de que se pueda mantener la "paz social". La denuncia del obispo es valiente al no quedarse en consideraciones abstractas sino apuntar hacia situaciones bien concretas en las que están en juego las posibilidades de mejoramiento social de una buena cantidad de pequeños campesinos, y que son amenazadas por el intento de los terratenientes de capitalizar el proyecto en su favor. Ella provoca la airada reacción de estos últimos.

Nuevos síntomas irán apareciendo, los cuales denotan una apertura de la Jerarquía Católica a los problemas sociales por los que atraviesa Costa Rica. Puede apreciarse esta evolución en el Mensaje Pastoral del que en 1979 ocupa el cargo de Administrador Apostólico de la Arquidiócesis de San José, Monseñor Enrique Bolaños. Este documento incorpora temáticas nuevas como el reconocimiento de la conformación en el país de una "nueva sociedad urbano industrial". Se pronuncia, también, en favor de una pastoral obrera y campesina que entre otros objetivos debe . . . "asistir al obrero, empleado público y campesino en su esfuerzo por mejorar sus condiciones de vida por medio de una más justa participación en el ingreso nacional, en el convencimiento de que no

90. Citado por Javier Solís, *Op. cit.*, pág. 84.

hay una demanda justa de la clase trabajadora que no pueda hacerse desde la anchurosa plataforma del cristianismo, sin necesidad de recurrir a planteamientos ideológicos que, a la larga, traicionan la genuina liberación del hombre".[91] Resulta apreciable que el texto a la vez de legitimar la reivindicación social de los trabajadores, la condiciona al carácter de los planteamientos ideológicos en que ella debe expresarse, apuntando implícitamente a la tradicional reserva eclesiástica ante la infección comunista que puede tener el movimiento reivindicativo.

Durante el mismo año de 1979, Monseñor Arrieta ocupa la sede del arzobispado de San José. Sus simpatías por el Partido Liberación Nacional son de sobra conocidas por toda la población, estando entonces este partido en la oposición. El 17 de diciembre de 1979 los obispos de Costa Rica, con Monseñor Arrieta a la cabeza, emiten una Carta Pastoral Colectiva denominada "Evangelización y Realidad Social de Costa Rica".[92] Este documento colectivo expresa bien la línea que en lo doctrinal sostendría la Iglesia liderada ahora por Monseñor Arrieta. El texto es bastante rico e incluye tres grandes líneas de pensamiento:

a) una clara conciencia de la crisis que vive el país y que afecta especialmente a los sectores más pobres;

b) la afirmación de que la Iglesia debe incidir efectivamente, a partir de las líneas trazadas en Puebla, en la solución de los problemas sociales;

c) la afirmación enérgica de que la Iglesia debe hacer una "opción preferencial por los pobres".

El episcopado se hace ahora efectivamente eco de la situación de crisis que vive el país. Será frecuente en sus escritos encontrar alusiones a los problemas de desempleo, elevación del costo de la vida, inflación, inquilinato. La situación es calificada por la Carta como "grave", cualidad que se percibe, según la doctrina en cuestión, en las alzas continuas en los artículos de consumo básico y en la pérdida constante del poder adquisitivo de la moneda. Además se proponen como medidas posibles para la superación de tales situaciones indeseables, el aumento en la producción agropecuaria, de la cual cabría esperar mejores entradas de divisas por los rubros de exportación, y se aconseja la restricción de las importaciones de artículos de lujo a fin de beneficiar el consumo de lo producido internamente.[93] La preocupación que yace en el fondo de estos planteamientos es el peligro en que se

91. Mensaje Pastoral de Monseñor Enrique Bolaños, Administrador Apostólico de la Arquidiócesis de San José. Publicado en Miguel Picado (Editor). *La Palabra Social de los Obispos Costarricenses: 1893-1981.*
92. "Evangelización y Realidad Social de Costa Rica". Miguel Picado, (editor), *op. cit.,* págs. 159-181.
93. *Ibid.,* No. 2.5; consultar además: "Iglesia y Momento Actual, Carta Pastoral del Episcopado costarricense sobre la actual situación de crisis que vive el país y la campaña electoral", en la misma obra de Miguel Picado. págs. 183 a 194.

encuentra la paz social del país al polarizarse las contradicciones sociales, lo cual no es sino resultado de la crisis.[94] Debe por lo tanto combatirse lo que la Carta llama la "brecha social".

Esta declaración se hace acompañar de la convicción de que la Iglesia debe hacer sentir su actuación en la línea de resolver este mal. "Esta es la Iglesia que puede y debe intervenir en la solución de nuestra crisis", sentencia con energía el episcopado. Aunque los obispos reconocen que ella no debe atribuirse la responsabilidad de proponer esquemas económicos para la superación del problema, creen que para ser consecuentes con la línea trazada en Puebla, la doctrina eclesiástica no debe ausentarse, sino proyectarse en tres campos fundamentales: el anuncio de principios de la ética cristiana con miras a combatir la crisis: la denuncia de las injusticias cuando ellas aparezcan; y el apoyo a la generación de iniciativas asistencialistas de promoción.[95] El aporte de la Iglesia es su doctrina social (Legislación Laboral justa, ayuda a los más débiles, el papel social de la propiedad privada y de la empresa privada, armonía obrero-patronal, etc.).

Pero hemos hablado, también, que hay en las declaraciones jerárquicas del período una reiterada afirmación de la opción por los pobres. En este sentido se abrirá un espacio, realmente novedoso en la historia de la producción doctrinal de la Iglesia costarricense, que da paso a un discurso que se refiere al "pecado social" como un escándalo localizado en la coexistencia de la miseria extrema y la opulencia. El reconocimiento de esta miseria como un hecho social, es lo que lleva a la Iglesia a hacer "una opción en favor de los pobres y oprimidos, pues al optar por la justicia, se encuentra (ella) defendiendo a aquéllos contra los cuales más gravemente y por más tiempo ha sido violada la justicia".

Creemos que efectivamente la Iglesia costarricense introduce temáticas novedosas y contenidos críticos en vista de defender los derechos de la mayoría empobrecida a causa de la evolución económica de los últimos años. No obstante, el abordaje de estos temas se hace dentro de un campo ideológico y con un lenguaje que evoca indefectiblemente a los políticos más clarividentes del liberacionismo, defensores del modelo de progresismo desarrollista armónico en lo social, pero en crisis. Concordante con el temor del documento episcopal anterior, de que la justa reivindicación popular se realice en un marco ideológico atentatorio contra los principios "cristianos", la denuncia y llamada de atención del episcopado en su carta de diciembre de 1979, se formulan dentro de una posición ideológica que no enfatiza tanto en la necesidad de una transformación profunda de la sociedad en beneficio de los pobres, sino en la urgencia de ajustes, correcciones y reformas del modelo vigente en vistas de su prolongación. Esta concepción ideológica de la Iglesia es la misma del reformismo burgués, que magnifica

94. "Iglesia y Momento Actual", *Op. cit.*
95. "Evangelización y Realidad Social de Costa Rica". Miguel Picado. *Op. cit.*

como valor supremo, no la calidad de vida del pueblo sino la democracia como forma política, preocupándose, en consecuencia, por la "brecha social" en tanto atenta contra la "paz social", es decir, contra la supervivencia del sistema político. Estos planteamientos, inscritos en un campo ideológico conocido, como es el del reformismo capitalista costarricense, son transmitidos por la Iglesia como si fuesen lo central de su mensaje ético-religioso. De este modo, el desplazamiento de los valores cristianos hacia el campo ideológico parece ser una constante, aunque esto sea camuflado por piadosas invocaciones religiosas.

Igual cosa puede apreciarse cuando la Iglesia sostiene su opción preferencial por los pobres. La terminología profética que la envuelve se torna un tanto engañosa para los pobres desde el momento en que a la hora de precisarse la forma en que puede materializarse esta opción para dejar de ser una simple proclama verbal, la Iglesia no está aludiendo a la necesidad de un acompañamiento pastoral de la situación concreta de los pobres y de sus luchas y reivindicaciones, sino a la obligación del Estado de no hacer más crítica la vida de los pobres. La actuación política de los pobres es amenazante contra la "paz social", deslizándose el contenido del discurso desde el problema del pobre hacia el problema del rico bueno y justo que desea la paz. Este desplazamiento del sentido se realiza con la mejor intención del mundo cuando la visión acerca de la "opción por el pobre" —que en los documentos de Medellín y Puebla tiene un contenido pastoral bien preciso—, es mediatizada por una ideología política, la que en nuestro país comparten el social-cristianismo y la social-democracia, que se cristaliza en la valorización moral y religiosa del ordenamiento social existente pero en crisis, y que se basa en el postulado —que la propia situación está desmintiendo—, de una posibilidad de concordia simple y no contradictoria entre el Estado, los empresarios y los trabajadores. En el fondo, lo que se está sosteniendo por parte de la Iglesia es el proyecto político y social que ha estado vigente, llamando la atención acerca de la necesidad de su correcta aplicación en vista de la mantención de la paz social. Es por ello que la opción preferencial por los pobres, tal como se la entiende en el discurso eclesiástico, no reviste tanto el carácter de exigencia evangélica para la Iglesia, sino que asume más bien la investidura de un principio político, y como tal aplicable a la dirección del Estado y a la conducta de los ricos. A estos últimos, la Carta Pastoral les recuerda que deben "aprovechar su bienestar material para alcanzar más altos niveles en su progreso espiritual . . . con la práctica de la justicia hacia sus hermanos necesitados. A ellos les invita la Iglesia a condenar las violaciones de la justicia social y contribuir con su ejemplo de acción, a establecer un orden social más justo".[96] La opción por el pobre se convierte así en opción por el buen rico. La Iglesia no habla desde la situación del pobre compartiendo la problemática de los de

96. *Ibid.*, Números 2.3; 2.4; 3.1; 3.2; 5.6; 6.4; 6.5; 6.7; 6.14.

abajo, sino que habla desde la situación del rico siendo ésta la situación que ella comparte, y la ideología vigente en este medio la que sirve de filtro de percepción de los valores religiosos.

Al analizar el discurso eclesiástico en tiempos de crisis nos encontramos, en efecto, ante una amalgama de ideas que pueden dar pie a orientaciones disímiles acerca de la acción social y política. Algunas de ellas recogen el aporte de corrientes teológicas renovadas y reproducen el lenguaje propio de los documentos del Vaticano II, de Medellín o Puebla. Sin embargo, no siempre transmiten el espíritu de estos documentos que ha llevado a otros obispos a tomar partido por los pobres, a expresar la voz de los sin voz, a ponerse en la situación de los oprimidos. Con todo, estas expresiones de la Iglesia institucional resuenan como mensaje novedoso que rompe el silencio complaciente a que los costarricenses estaban acostumbrados. No obstante la carga ideológica del discurso jerárquico y la ausencia en él de un análisis causal y genético de la situación, se revive el espíritu de Monseñor Sanabria en reacción a la convicción tradicional acerca de la separación dicotómica entre el ámbito de lo religioso y el de lo social y político. Se sostiene el papel social de la Iglesia presente en el mundo para cumplir allí una misión. Este progreso respecto de su actitud anterior se da en circunstancias en que la sociedad costarricense atravieza por una profunda crisis, en la que diversos sectores sociales esperan de ella un pronunciamiento moral y doctrinal, y cuando parecen rodar por el suelo las expectativas suscitadas por un proyecto social-demócrata que se debate entre la espada y la pared debido a las presiones imperialistas en el campo económico y en el de la política regional, aunadas a las del poderoso sector empresarial.

En cuanto a la presencia institucional de la Iglesia en el mundo popular, continuará por este período, aunque sin mayor relevancia, la actividad pastoral vertical representada fundamentalmente por las Hermandades del Trabajo, la Escuela Social Juan XXIII y Cáritas. La primera tenderá progresivamente a debilitarse al no mostrar capacidad para ofrecer una alternativa que dé cabida a los intereses de la clase obrera, en tanto que la Escuela Social Juan XXIII se ocupará de formar cuadros al servicio del "movimiento solidarista" que, impulsado por los empresarios, funciona bajo un modelo de hermandad obrero-patronal. Será Cáritas la instancia de mayor actividad manteniéndose aún dentro de su misma línea.[97]

El clero de Costa Rica, se consolidará por este período como un cuerpo de agentes de pastoral aún no organizados dentro de una concep-

97. Sobre la orientación marcadamente patronal del Solidarismo como parte de una estrategia deslegitimadora del movimiento sindical y sobre el desarrollo de este movimiento se puede consultar la Tesis de Grado de Gustavo Blanco y Orlando Navarro sobre el Movimiento Solidarista costarricense. Escuela de Antropología y sociología. Universidad de Costa Rica.

ción de "pastoral de conjunto", con una visible tendencia a sostener una presencia relativamente débil en los medios sociales más pobres del país, pero muy presentes en los ámbitos urbanos, metropolitanos, proyectándose en los sectores medios mayoritariamente. En las áreas de mayor concentración urbana se ubican los colegios católicos a los cuales difícilmente tienen acceso los más pobres, por lo que estas instituciones educativas constituyen la vía mediante la cual la Iglesia se hace presente en los sectores no populares. Un estudio realizado en 1976, revela que: "... la mayor parte del clero (...) está concentrado en esta área; de un total de 270 núcleos sacerdotales, 98 se encuentran en esta zona, lo que nos da un 36,29% de todo el país".[98]

Se trata de un clero mayoritariamente joven hallándose más del 50% entre los 35 y 50 años; el 48,20% del total son de nacionalidad costarricense.[99] La mayoría de los sacerdotes católicos privilegian en su acción pastoral los ámbitos propios de lo "sacramental", aunque una parte importante continúa ocupada en actividades de enseñanza y otro tanto, en menor medida, se dedica a la "pastoral social" de promoción. Incluso la fuente principal de financiamiento de este clero son las actividades cultuales.

Otra investigación realizada, y que para nuestro propósito contribuye a darnos una visión respecto de las actividades pastorales que prevalecen en el clero, indica que dentro de la pastoral social tiene un peso significativo lo que se refiere a la "organización de la comunidad", la capacitación de adultos, las cooperativas y los sindicatos, en ese orden. Muchas de estas acciones de presencia en la comunidad deben entenderse dentro de un contexto en el que el cura juega un papel dirigente en diversas iniciativas de la población, representándola ante los poderes locales y públicos. Por otra parte, la mayoría de estas cooperativas son de ahorro (un nivel bastante bajo de organización), y la mayor parte de estas actividades se dirigen a sectores de la clase media y a vecinos de los barrios pobres, también en orden de importancia.[100] El estudio de referencia, que se realizó en 1977 sobre una muestra de 89 parroquias, ubica entre sus hallazgos tentativos el siguiente:

> Si bien las parroquias encuestadas no han superado lo que podemos llamar una "pastoral ritual", el culto conserva un segundo lugar en lo que se refiere a las actividades que tienen prioridad actualmente. A pesar de que se le da gran importancia a la pastoral centrada en una predicación más dóctrinal (...) parece despuntar un paso a un tipo de pastoral "más encarnado" en la realidad social. Concretamente hay un lento movimiento hacia una concepción de la pastoral social que llamaremos "progresista", cuyas energías se orientan a las

98. Varios. *Presencia de las Iglesias Cristianas en Costa Rica.* Universidad Nacional, Heredia, 1976, pág. 4.
99. Extraemos esta información de: Varios, *Presencia de las Iglesias Cristianas en Costa Rica, Op. cit.*, págs. 41; 43; 49; 50; 56; 64; 66.
100. Varios. *La Acción Social de la Iglesia en Costa Rica.* Universidad Nacional, Heredia. Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 1977, págs. 49-50.

labores de promoción. Esta actividad se realiza mediante la presencia eclesial, aunque muy débil, dentro de la referencia: "esto no significa que haya una separación física de las clases pobres (alrededor de un 30% de las parroquias encuestadas afirmaron trabajar con vecinos de barrios muy pobres) (. . .) pero se mantienen posturas paternalistas.[101]

Obviamente los trabajos que aquí citamos convergen en la verificación de una presencia sacerdotal principalmente en las capas medias y en menor medida en los sectores más populares. Coinciden también en afirmar una mayor prevalencia de la pastoral ritual en detrimento de una pastoral social, no obstante que se observan algunos niveles de presencia en los medios populares, siendo la nota dominante el asistencialismo. Puede afirmarse con estas bases empíricas que durante este período que nos ocupa, las labores de asistencia social se han amplificado, se han extendido como un rasgo característico dentro de la pastoral social, más allá de las grandes instituciones como Cáritas, y comprometiendo la acción pastoral.

En cuanto a otra práctica habitual de los sacerdotes hay que considerar las funciones de profesores de religión en los colegios públicos, las que ocupan a un gran número de ellos y colaboran decididamente en su financiamiento, siendo ésta su segunda fuente de entradas después del culto. Un estudio realizado en 1977 concluye diciendo que el 20% de los curas párrocos del país desempeñan estas funciones, porcentaje que debe elevarse sustancialmente si consideramos a todos los sacerdotes, diocesanos y regulares.[102] Esta práctica revela un aspecto de la reciprocidad establecida entre la Iglesia y el Estado, lo que amplifica las posibilidades de la Iglesia en el cumplimiento de una función ideológica.

Dentro del marco de la acción pastoral global de la Iglesia hay que recordar la difusión de los movimientos religiosos no directamente impulsados por la Jerarquía y que alzan vuelo a partir de los años sesenta. En la década que analizamos ellos se expanden. Esto sucede con el Movimiento Familiar Cristiano, el Catecumenado, los Encuentros de Promoción Juvenil, los Retiros Espirituales Pablo de Tarso, la Convivencia para Líderes Cristianos, las Jornadas de Vida Cristiana, los Retiros para Matrimonios, los Cursillos de Cristiandad, La Renovación Carismática.[103] Por lo general ellos dicen poca o ninguna cosa sobre lo social. Estos movimientos, de acuerdo con estimaciones recientes, aglutinan una cantidad considerable de miembros activos (alrededor de 100 mil), y su existencia en gran medida se da al margen de las estructuras jerárquicas de la Iglesia.[104] Esta, en términos generales, parece estar más interesada en figurar en los ámbitos del acontecer político local como una aliada explícita o como un contrapunto del

101. *Ibid.*, pág. 55 sic.
102. Eduardo Lizano Fait. *Hacia la coordinación de la acción social de la Iglesia en Costa Rica.* Cáritas. San José, 1977.
103. Amando Robles. *Op. cit.*
104. Cfr. Amando Robles. *Op. cit.*, pág. 33-34.

gobernante de turno (Oduber, Carazo, y más tarde Monge), oficiando un ritual en el que, ante la crisis, se oferta un discurso cargado de apelaciones al sentido de "patria" y "nacionalidad", y cumpliendo funciones más propiamente ideológicas que pastorales.

Las experiencias de pastoral social orientadas en un sentido crítico frente al sistema y que intentan concretar la opción preferencial por los pobres, empezarán a tomar forma por estos años. A partir de ellas se superarán en alguna medida los esfuerzos aislados de aquéllos sacerdotes que al radicalizarse prematuramente, incluso más allá de la feligresía de sus parroquias, habían sufrido una contundente descalificación por parte de la Jerarquía. Se trata ahora de la emergencia de esfuerzos pastorales organizados a partir de una concepción que busca generar o acompañar procesos de desarrollo de la conciencia popular. Esto lo encontramos en diversos niveles de concreción de la "opción" y partiendo de diversas instancias. Algunos se proyectan en medios universitarios intentando formar la conciencia social de la masa estudiantil, al tiempo que puntualmente expresan sus criterios en campos pagados de la prensa nacional alrededor de problemas políticos o religiosos de interés público. Es el caso del "Grupo Cristiano" de la Universidad Nacional de Heredia.

Otros esfuerzos se localizarán a partir de las parroquias e intentarán proyectarse en medios sociales campesinos y de vecinos de barrios pobres, aportando elementos que contribuyen y acompañan la actividad popular en defensa de sus intereses. En algunos casos incluso, aparecen programas de pastoral ligados directamente a esfuerzos organizativos campesinos, conducentes a cooperativas de producción. En nuestro segundo capítulo analizaremos algunos de estos casos.

4. LA EVOLUCION DE LOS ULTIMOS AÑOS: 1982-1984

4.1. UNA TAREA DIFICIL PARA MONGE

En realidad, la aguda situación de crisis vivida al final de la administración de Carazo se encargaría de echar por el suelo las prédicas características de "progreso con dignidad", pues ni habían mejorado los niveles de vida de la masa del pueblo durante su gobierno, ni habían sido superados los problemas de corrupción administrativa que tanto le había criticado a su predecesor. Es así como Luis Alberto Monge, al subir al solio presidencial en mayo de 1982, sabe de antemano que le espera un tiempo particularmente difícil. Las tendencias negativas que en el orden estructural exhibe la economía continuarán profundizándose. El canto de sirena del Fondo Monetario Internacional resonaba amplificado por el coro empresarial, augurando, por otra parte, una mayor contracción del salario real de los trabajadores. La agudización de las luchas sociales ya podía preverse en un país acostumbrado al rol redistributivo que de alguna manera había jugado el Estado y que la

obediencia al Fondo amenazaba con liquidar. Una nueva inyección de optimismo, un espaldarazo a la credibilidad y un complemento de legitimidad se hacían necesarios. Allí estaría presente la Jerarquía de la Iglesia Católica para reforzar con el peso de su autoridad moral, la nueva proclama de fe, la buena nueva de la superación de la crisis mediante el trabajo mancomunado de todos los sectores sociales en apoyo del nuevo presidente Monge.

En su discurso del Primero de Mayo de 1984 el presidente Monge expresaba que "el reto de Costa Rica es demostrar que en democracia y sin sacrificar las libertades esenciales, es posible superar la crisis, ganar la batalla de la producción y vencer el subdesarrollo y la pobreza",[105] recordando con estas palabras el lenguaje optimista del liberacionismo en períodos de auge. En aquellos tiempos de estabilidad política y bienestar social era más asimilable el planteamiento del desarrollo económico como meta. Ahora en cambio las intenciones se expresan en un contexto proclive al escepticismo. El presidente apelará insistentemente a la unidad en vista de . . .

> . . . la necesidad de suscribir una especie de nuevo contrato social entre obreros, capitalistas y el Estado, que evite la polarización de las condiciones de vida de los sectores populares, pero que a la vez ofrezca marcos de aliento jurídico, político, crediticio y técnico al desarrollo de la empresa y de la iniciativa privada.[106]

El plan anti-crisis del gobierno actúa en tres planos esenciales, a saber:

- La estabilización del tipo de cambio del dólar con respecto al colón. Esto implica una apertura a la ayuda externa, vía establecimientos bancarios, y a la inversión extranjera. Simultáneamente se busca una reorientación de la estructura productiva, fundamentalmente en el sentido de la generación de estímulos para la producción de exportación.
- Solventar el problema fiscal racionalizando el gasto público, con la consecuente reducción al máximo de la capacidad de gestión del Estado.
- Afrontar el problema de la deuda externa buscando el reacondicionamiento de los plazos y condiciones de pago en general.

El plan económico dirigido a combatir el estancamiento, el desempleo y la inflación, acarrearía hacia fines de 1983, una evolución favorable de algunas variables económicas. Luego de un proceso de renegociación de la deuda externa, el país reanudaría los pagos del servicio de ésta; el desempleo se reduciría aproximadamente a un 9% en 1983, habiendo estado en un 9,4% el año anterior; el índice de precios bajaría

105. *La Nación,* "Discurso del Primero de Mayo de 1984", 2 de mayo de 1984, pág. 18A.
106. Manuel Rojas, *Las Perspectivas de la Crisis en Costa Rica.* pág. 22.

también en este período del 81,75% de incremento al 10,72%; y el PIB mostraría una recuperación de -9,1% en 1982 a 1% en 1983.[107] El precio que debió pagarse para que se produjera esta temporal "bonanza", y que nos habla de lo artificial de la misma, fue un mayor endeudamiento externo[108] por una parte, y por la otra la aplicación de las medidas dictadas por el FMI de contracción de los gastos del sector público. Así, desde la última semana de junio de 1982 el gobierno anunció medidas económicas que tendrían un fuerte impacto en la masa asalariada. Se aumentaría el precio de los servicios públicos en un promedio del 90%,[109] habría un aumento en los impuestos, un recorte de los programas sociales y una reducción del empleo en el sector público.

La tesis económica de reordenar el aparato productivo en función de maximizar las exportaciones tradicionales, penetrar nuevos mercados y estimular las inversiones que estén dentro de esta línea productiva, interesa obviamente de manera particular a la empresa privada. Por ello no es extraño que la Unión de Cámaras y Asociaciones de la Empresa Privada haya requerido al gobierno una fórmula coherente con la lógica del FMI: contener drásticamente los gastos del Estado y un "clima" favorable para la inversión "incetivando" a los empresarios. En este sentido, el gobierno de Monge incluirá en la *Ley de Emergencia* estas demandas empresariales, junto con otras medidas de interés para el FMI.[110] La mediana y pequeña empresa de momento no tienen razones para entusiasmarse con el plan, puesto que uno de los postulados económicos de éste estriba en la reducción del mercado interno.

Como es natural, la inversión extranjera tiene una importancia considerable dentro del modelo de reactivación que se propone por lo cual, a fin de obtener la ayuda prometida para Costa Rica dentro del Plan Kissinger y la captación de otras posibles inversiones, se crea la "Coalición de Iniciativas para el Desarrollo" (CINDE). No sería, sin embargo en estos años muy considerable el flujo de ayuda económica externa que dicho organismo captaría. Por ello no parece factible un cambio en la situación productiva de acuerdo con este patrón. Es así como frente a un mercado externo con precios bajos para los artículos tradicionales de exportación, el gobierno se propone un aumento en la producción de estos rubros (café, banano, carne, azúcar) a fin de compensar en lo inmediato la adversidad de los bajos precios. Como resultado de la situación del mercado mundial, el país ve reducirse sus ingresos por concepto de exportaciones (de aproximadamente mil millones de dólares en 1981 a 858 en 1983), mientras hay una tendencia al aumento

107. Centro de Estudios para la Acción Social, *Costa Rica: Balance de la situación.* San José, Costa Rica, No. 8 junio de 1984. pág. 2.
108. Según MIDEPLAN en 1983 se contrataron en el exterior 549.5 millones de dólares en préstamos. CEPAS, *Op. cit.,* pág. 3.
109. *Revista Aportes.* "Una Acción Política sin resistencias mayores", noviembre-diciembre de 1982. No. 11 pág. 3.
110. Ver Patricia Vega, "Nefastas consecuencias implica Ley de Emergencia", *Revista Aportes No. 19,* mayo-junio de 1984, pág. 4.

en el rubro de las importaciones (de 866,8 millones de dólares en 1981 a 993,0 en 1983), lo cual arroja un déficit de la balanza comercial de 134,9 millones de dólares. Durante el primer trimestre de 1984 éste último indicador continúa siendo desfavorable.[111]

Aquella fracción de la mediana y alta burguesía interesada en la creación de un mercado interno adecuado a sus espectativas de crecimiento, presionaría en cambio por una serie de medidas ciertamente diferentes de las del FMI; entre ellas evitar una excesiva contracción del salario real, a fin de no disminuir los patrones de consumo. Esta versión alternativa a la del FMI de alguna manera tiene repercusiones en la política económica que se intenta desde el Estado. Este busca una fórmula que compatibilice las dos orientaciones económicas, pero para ello debe enfrentar en la mesa de negociaciones a los técnicos del FMI, sin muchas condiciones favorables para el país. No resulta por lo tanto extraño el tono amargo con el que el presidente Monge se queja del trato que recibe su gobierno por parte del FMI, cuando arguye que:

> . . . a determinadas exigencias se han unido otras y otras más, en un proceso que no pareciera tener fin y en donde dudamos de la efectiva comprensión política de los interlocutores, a quienes pareciera solo interesarles la vigencia de ideas y modelos de desarrollo que también están en crisis y que han fracasado tanto en América Latina como en los países desarrollados del Norte.[112]

La Carta de Intenciones remitida por el Gobierno al FMI contenía, entre otros compromisos, los siguientes: decretar un alza del 15% en la gasolina; un incremento del impuesto selectivo entre el 10 y el 20%; ajustes en la tarifa de los servicios públicos y en los precios de artículos de consumo básico a través del Consejo Nacional de Producción; y una reducción del déficit del sector público hasta llegar a una suma aproximadamente equivalente al 2% del PIB. El propio presidente Monge manifestaría el carácter injusto de algunas de estas medidas,[113] mientras que sectores populares y medios se movilizarían expresando de diversas maneras su desacuerdo con la Ley de Emergencia para el Equilibrio Financiero. Más tarde otras exigencias de la AID, tales como la introducción de reformas a la legislación financiera con vistas a beneficiar al capital privado, encontrarían una tenaz resistencia en la Asamblea Legislativa, lo cual dificultaría el primer desembolso de un préstamo de US$225 millones que había sido aprobado por la referida Agencia.[114] Algunos sectores del país, denunciarán lo que juzgan un proceso de pérdida de la soberanía frente a estas

111. Ministerio de la Presidencia: CAPE, pág. 2. Citado por CEPAS. *Op. cit.*, pág. 5.
112. Discurso de Monge en Quito, Ecuador, en enero de 1984, Citado por CEPAS. *Op. cit.*, pág. 7.
113. Ver *Revista Aportes No. 19,* mayo-junio de 1984. pág. 4 y CEPAS No. 8 pág. 7.
114. Cfr. CEPAS No. 8 y 7.

presiones del capital financiero externo y de la AID.[115] Mientras se perfila con bastante claridad la contradicción que surge entre unos sectores que se pliegan incondicionalmente a los dictados de estos organismos internacionales, y otros que se oponen a los mismos, la actuación del presidente Monge se reduce en lo formal a una crítica suplicante, seguida posteriormente de una resignada obediencia.

Esta temática característica del año 1982 se atenuaría luego para dar paso a otra dictada por la situación crítica del área, pero también directamente vinculada con las posibilidades de repunte económico del país. Empieza a escucharse un tono cada vez más agresivo contra la revolución nicaragüense, una proclama antisandinista que se acompaña de un abierto pro-norteamericanismo.[116] Monge pareciera esperar del gobierno de Reagan toda la ayuda económica necesaria para hacerle frente a la crisis. Y a cambio de ello se muestra solícito en manejar un lenguaje y un comportamiento político acordes con los intereses del gobierno norteamericano, aunque no sin contradicciones con tan imperioso designio.[117] El gobierno costarricense deberá debatirse entre la necesidad de servir a la política Reagan en el área, dada su urgencia de ayuda económica para contrarrestar la asfixiante situación financiera, y por otra parte el temor, más que justificado, a comprometer de manera total a la nación dentro de la escalada guerrerista impulsada por el Departamento de Estado. De ahí algunos intentos político-diplomáticos encaminados a buscar ayuda económica también en Europa, a fin de diversificar en alguna medida la dependencia económica externa.[118]

La ausencia de una posición monolítica por parte del grupo en el poder, en efecto, es lo primero que llama la atención en lo que respecta al problema de la guerra en Centroamérica. El gobierno de Costa Rica presidido por Monge marca al respecto un cambio muy pronunciado en relación a la administración anterior, la cual no se doblegó ante las presiones asumiendo las consecuencias del agravamiento de la crisis interna. Durante estos primeros años de la revolución sandinista, el gobierno de Monge, en la medida en que descubría que en Nicaragua se iniciaba una transformación social profunda y que la dirigencia empezaba a afirmar un proyecto original y en consecuencia contrario a los

115. Cfr. *Revista de Pensamiento Revolucionario No. 3* enero-febrero de 1983. pág. 15.
116. Alvaro Montero Mejía. "La Administración Monge: del lenguaje populista a la entrega total", *Revista Pensamiento Revolucionario.* Setiembre-octubre-noviembre de 1983, pág. 5-7.
117. Con ocasión de la visita del presidente Reagan a Costa Rica, en diciembre de 1982, el presidente Monge centraba sus espectativas en: ". . . una mayor consideración hacia Costa Rica y obtener una abundante cooperación económica". Citado por CEPAS diciembre de 1982-enero de 1983, pág. 5.
En esta misma línea, el presidente Monge de visita en la Casa Blanca denunciaría un presunto ". . . chantaje del comunismo internacional" . . ., y en el almuerzo sostenido con Reagan alabaría ". . . la definición militante de Estados Unidos en favor de la democracia . . ." Cfr. *El Día,* México, 5 de noviembre de 1982, pág. 1A.
118. Cfr. CEPAS No. 8, pág. 9.

intereses geopolíticos de los Estados Unidos, comenzaría a expresar sus dudas primero y más tarde sus desaveniencias.

Luego se trataría de involucrar a los sandinistas en los movimientos internos del país, tales como huelgas, agitaciones sociales y actos de terrorismo, creando un clima de beligerancia contra el gobierno del país vecino.[119] Esta situación evolucionaría rápidamente; aparecerían campamentos contrarrevolucionarios en territorio costarricense y las relaciones entre los dos países llegarían en algún momento al punto de la ruptura diplomática. Entretanto las disputas internas dentro de los mismos gestores de la política exterior costarricense no serían infrecuentes.

Esta situación alcanzaría su más clara expresión cuando, después de la invasión a las Islas Malvinas por las fuerzas armadas de Gran Bretaña con apoyo de los Estados Unidos, y en momentos en que se esperaba una invasión a Nicaragua por parte de los marines, el presidente Monge hace su Proclama de Neutralidad. En el documento se define la neutralidad como activa, autónoma, desarmada y permanente. En este contexto se produce la renuncia del Canciller Fernando Volio, que se había destacado por ser uno de los más virulentos promotores de la guerra contra Nicaragua. Sobrevendría entonces toda una campaña en contra de la política de neutralidad proveniente de las fracciones más poderosas en lo económico, que se expresan en el periódico La Nacion.

Aparentemente en la Proclama se manifiesta la tentativa del gobierno de mantener una relativa independencia de los designios militaristas de Reagan que presionan para que Costa Rica eche por la borda su tradición civilista, dentro de la cual ha canalizado históricamente los enfrentamientos sociales. El presidente se cuida al respecto de enfatizar bien que la neutralidad afecta sólo a lo militar pero de ninguna manera a lo ideológico, declarando que Costa Rica participa del campo occidental, es decir, permanece como aliada de los Estados Unidos. Así y todo, Monge pretende llevar la Proclama de Neutralidad a la Asamblea Legislativa a fin de darle un carácter constitucional, tentativa que sería boicoteada por la oposición de muchos diputados, incluso de su mismo partido. No obstante, el apoyo popular a la declaración de neutralidad y luego la masiva marcha realizada con idéntico objetivo, parecen despejar un tanto el espacio político para que el presidente pueda resistir las presiones que, desde dentro y desde fuera del gobierno, pretenden involucrar a Costa Rica en una guerra aceptando el ofrecimiento norteamericano de enviar tropas, abierta o encubiertamente, para intensificar desde territorio nacional la agresión contra Nicaragua.

Las tendencias encontradas, por lo tanto, serían fundamentalmente dos: la que sostiene una posición desembozadamente invasionista y al servicio del plan Reagan y que incluye la militarización de Costa Rica,

119. CEPAS diciembre de 1982 enero de 1983, No. 10.

o su constitución en plataforma, a ejemplo de Honduras, para las operaciones militares de fuerzas norteamericanas o de fuerzas "aliadas" apoyadas por este país. En esta línea se encuentran poderosos sectores empresariales, los medios de comunicación de masas e importantes funcionarios del gobierno. Por otro lado está la posición del presidente Monge que, siendo igualmente pro-norteamericana y anti-sandinsista, es moderada, consciente de los efectos que la participación directa en la guerra de agresión acarrearía para el país y para las relaciones del partido de gobierno con los círculos de la social-democracia internacional. Esta postura es apoyada por personalidades liberacionistas, diputados, intelectuales, estudiantes y trabajadores que van más lejos que el presidente en la reivindicación de la soberanía nacional y en la exigencia de la aplicación de la tesis de la no ingerencia en los asuntos internos de otros países.

Pero la política externa, con todo lo determinante que ha sido en la vida nacional de los últimos años, debe ser considerada, de acuerdo con nuestros objetivos, en tanto determina o afecta de algún modo las relaciones de dominación en lo interno. Y sobre este punto pueden tomarse en cuenta dos aspectos bastante relacionados. En primer lugar, los medios de comunicación de masas han centrado la atención pública durante largos períodos en los acontecimientos directa o indirectamente referidos a la agudización de las contradicciones con Nicaragua y especialmente al accionar militar de la contrarrevolución, al tiempo que los dirigentes políticos de ésta encuentran amplia cabida en la prensa nacional. Es así como se ha llegado a transmitir una verdadera psicosis de guerra haciendo uso de un nacionalismo exacerbado rayano en el chauvinismo. Con esto, las fuertes tensiones sociales internas y las movilizaciones crecientes de los sectores populares más afectados por la crisis, cuyo comportamiento veremos a continuación, pasan a segundo plano o son ignoradas. La imagen de la pacífica y democrática Costa Rica, víctima del expansionismo sandinista, tiene un evidente efecto ideológico desmovilizador. Se trata de un caso insólito en Costa Rica, de la frecuente estrategia seguida por los gobiernos latinoamericanos de canalizar hacia un enemigo externo el descontento popular interno. En segundo lugar, el sandinismo es presentado como la expresión más patente del totalitarismo comunista, cuya avanzada ya se ha infiltrado en la sociedad costarricense, y que como una quinta columna intenta la desestabilización del gobierno y el socavamiento de las instituciones democráticas nacionales. La "conjura comunista", como dirán las cámaras patronales y el periódico La Nación, ya está en marcha en el país y se puede ver en la escalada de huelgas y protestas difíciles de contener. Efectivamente, distintos movimientos gremiales han estado activos en un contexto en el que la crisis económica golpea drásticamente las condiciones de vida de la población asalariada. Esto favorece una bien orquestada campaña que identifica como un mismo enemigo con distintas caras a la protesta popular, a la conjura comunista y al totalitarismo sandinista. La presión de las cámaras sobre el gobierno es tan in-

tensa al respecto, que lo hace peligrar en su estabilidad, manejándose el argumento del golpe de estado, y obligando a Monge a una profunda reestructuración del gabinete en términos de la exclusión de éste de uno de los ministros más fieles a la tradición social-demócrata.

4.2. EL ASCENSO DEL MOVIMIENTO POPULAR

La estrategia política que se diseña desde el comienzo del período no puede ser ajena a la posibilidad de protesta y de represión contra el movimiento popular; paralelamente se perfila un aumento en el control ideológico que se ejerce por la vía de los medios de comunicación de masas, la mayoría de los cuales están en manos de los grupos empresariales más fuertes. A las medidas tendientes a restringir el consumo de la población deben incorporarse por lo tanto ingredientes que dicen relación con la militarización de la fuerza pública, cuyo uso debe en alguna medida dosificarse de forma tal que las contradicciones no se agudicen en demasía. Por ello, en el caso de la formación social costarricense, estos últimos años conocen un endurecimiento de las formas de protesta. Puede afirmarse que el período marca el inicio de una nueva fase en términos de las formas y objetivos de lucha, y esto tanto por su organización, como por la coordinación que experimentan las movilizaciones campesinas que a partir de estos años van a dar un salto de calidad, mientras que el movimiento urbano por su parte, tendrá su más importante experiencia combativa en torno a demandas relacionadas con los servicios de luz y agua.

En el agro aparece una nueva instancia organizativa que aglutina a los medianos y pequeños campesinos. Se trata de *UPA Nacional,* que ha surgido en 1981 y centra sus demandas en el financiamiento y mejores precios de los insumos.[120] Como es obvio, ello toca un aspecto muy sensible del modelo de reactivación capitalista que hemos caracterizado más arriba.

El movimiento precarista empieza a expandirse a partir de julio de 1983, en que se registran tomas masivas de tierras en Coto Sur, que más tarde se generalizan. Así tenemos, por ejemplo; el 8 de julio de 1983 son tomadas varias fincas de la Compañía Bananera en la región de Coto Sur. Los campesinos invaden masivamente, destruyen las plantaciones de palma africana inutilizan puentes de madera, siendo en general el grado de combatividad muy alto. El gobierno ofrecería comprar tierras a la Compañía Bananera a fin de solucionar el conflicto, pero la United Brands se niega a esa salida. El 16 de julio, a través de volantes distribuidos por la vía aérea el gobierno proponía a los más de 600 invasores, un plan de desocupación de las tierras, prometiéndoles entregarles otras sobre la base de un programa elaborado previamente. Luego

120. Rafael Menjívar et al. *El Movimiento Campesino en Costa Rica,* FLACSO, Costa Rica, noviembre de 1983, pág. 35-36.

de que algunos campesinos decidieron acogerse al plan del gobierno, los restantes fueron expulsados mediante un cuerpo antimotín de la Guardia de Asistencia Rural. Algunos dirigentes sindicales serían detenidos en esa oportunidad. El 20 de julio el desalojo estaba consumado.

– Posteriormente 300 precaristas volvieron a invadir fincas de la Compañía Bananera.[121]

– En Limón la población toma la Catedral y bloquea la vía de Sixaola, en protesta contra el gobierno que se ha negado a atender las peticiones de un grupo de precaristas. Las cien familias que ocupaban la catedral serían desalojadas por la Guardia Civil en junio de 1983. El grupo de precaristas aumentaría a cerca de 300, recurriendo al bloqueo del tránsito de trenes en diferentes lugares de la provincia. Según denunciara un diputado en la Asamblea Legislativa, la Guardia había disparado contra un grupo de ocupantes.

– El Valle de La Estrella se produciría un enfrentamiento entre precaristas y la fuerza armada; varios ocupantes resultarían heridos de bala.

– En julio, otro grupo de 200 invasores de una finca en la misma provincia sería objeto de la represión de la Guardia.[122]

– Se producen invasiones de tierras en diversos lugares de la zona norte del país, generalizándose los enfrentamientos entre los precaristas y los dueños de las fincas.

– En junio de 1983, 41 familias son desalojadas de la reserva indígena Guaymí.

– El 26 de julio nuevas invasiones tendrían lugar en Tierra Blanca de Cartago. Se producirían invasiones también en Ipís y Goicoechea, en Purral; en Calle Fallas de Despamparados, y 25 familias ocuparían una finca de siete manzanas en Mozotal de Goicoechea.[123]

En la mayoría de estas acciones tendría un lugar destacado la organización campesina y las autoridades inculparían a los partidos de izquierda de promover las invasiones. En enero de 1983 se produce un paro de *UPA Nacional* buscando con esta medida presionar para abaratar el costo de los insumos. Dentro de este mismo movimiento el 24 de marzo se cierran las carreteras en varios lugares del país. Al final se llegaría a un acuerdo de rebajar en un 15% el precio de los fertilizantes junto con otros logros, aunque el movimiento sería ásperamente criticado por el periódico La Nación.[124]

121. *Ibid.*, pág. 37-48.
122. *Ibid.*, pág. 49-51.
123. *Ibid.*, pág. 53-58.
124. CEPAS, febrero-abril de 1983.

Entretanto los obreros agrícolas de las bananeras del Atlántico organizarían una serie de presiones con miras a lograr el reconocimiento del Sindicato Unitario de Trabajadores Agrícolas y de Plantaciones. No se haría esperar la represión laboral unida a una ofensiva a través del movimiento solidarista que busca crear un movimiento obrero-patronal a fin de socavar la autonomía obrera.[125]

El 25 de julio de 1983 reaparecería nuevamente *UPA Nacional* esta vez tomando las instalaciones del Centro de Adaptación Social en Tierra Blanca de Cartago, exigiendo la entrega de tierras para cultivos. El 15 de agosto, 250 familias invaden la finca Santa Clara, en San Carlos, siendo desalojadas por la Guardia Rural el 22 de agosto.[126]

En marzo de 1984, durante el desalojo protagonizado por la Guardia Rural contra campesinos invasores de la finca Las Alturas, de Cotón, un campesino resultaría muerto. Nuevamente se producirían invasiones en las fincas del sur. Ese mismo mes *UPA Nacional* proponía al gobierno un plazo de 72 horas para que cumpla los compromisos adquiridos durante el gobierno de Carazo Odio. Son desalojadas 60 familias precaristas de la finca "La Tabla", de Grecia, pero un día después vuelven a ocuparla. En abril de 1984, 175 familias que habían invadido desde enero una finca en Río Claro de Golfito, dan un ultimátum al gobierno para que resuelva sus demandas. En mayo de este año el gobierno declara Emergencia Nacional el problema agrario, y al mes siguiente 15 campesinos se plantan en huelga de hambre frente a la Asamblea Legislativa exigiendo la solución del problema de 175 familias precaristas de Guápiles.[127]

La política agraria del gobierno de Monge, contenida en el programa, de amplio uso durante su campaña electoral, "Volvamos a la Tierra", se quedaba muy por debajo de los problemas estructurales que subyacen a este panorama de gran agitación social en torno al problema de la tierra. El contenido de aquel programa, centrado en una modernización del agro que se acompañaría de una cierta democratización de la propiedad del suelo, carecería de una verdadera voluntad política dada la coyuntura general.

Los sectores urbanos y capas medias, estarán llamados por su parte, a participar en nuevas experiencias de lucha, en la medida en que los resultados de la crisis golpean a la población. Puede afirmarse que durante estos últimos años que analizamos se visualiza tendencialmente una superación del modelo de lucha reivindicativa meramente gremial. Esta deviene en demandas en favor de toda la clase trabajadora y aparecen sindicatos que luchan explícitamente en contra de la política económica representada por el FMI. El enemigo grande empieza ya a ser percibido por las organizaciones de base. No bastará entonces

125. *Ibid.*
126. CEPAS, No. 5, octubre de 1983.
127. CEPAS, No. 8, marzo-junio de 1984.

la lucha por mejoras salariales para algunos gremios sino que asoma una reivindicación que, en tendencia, impugna la política económica en su conjunto, aunque tal impugnación no ponga en cuestión el modelo político vigente ni mucho menos la institucionalidad democrática. En muchos casos el gobierno aparecerá como el enemigo inmediato, pero detrás de él la conciencia del pueblo empezará a atisbar la presencia de la política del imperio como un enemigo de los trabajadores.

Luego de pasados unos meses del arribo de Monge a la presidencia de la República, en los cuales había privado una relativa tranquilidad social –posiblemente a la espera de que se cumplieran las promesas del "nuevo amanecer" hechas por el presidente durante la campaña electoral–, el movimiento popular de la ciudad se reactivaría. Luego del paro de *UPA Nacional,* y de un movimiento magisterial que culminaría en una huelga de 11 días, seguido más tarde por manifestaciones de los empleados de telecomunicaciones, estallaría un movimiento de resistencia generalizada por el no pago de las tarifas de la luz eléctrica.[128]

Algunas organizaciones como la Central Unitaria de Trabajadores, el Frente Democrático de los Trabajadores (FTD), la Asociación Nacional de Empleados Públicos y la Coordinadora Nacional de Sindicatos habían venido levantando diversas protestas, paros y luchas en torno a demandas salariales, vivienda popular, fijación de precios a la canasta básica, cese en el alza de los comestibles, congelamiento de las tarifas de transporte, agua y luz y aplicación de otras medidas de defensa del consumidor. El centro de las demandas era ya sin duda la defensa del salario real de los trabajadores, un punto reñido obviamente con el programa de intenciones remitido por el gobierno al FMI.

El Instituto Costarricense de Electricidad (ICE) es una de las instituciones autónomas con más déficit fiscal, pues su deuda supera los 600 millones de dólares, lo que representa el 20% de todas las deudas del sector público.[129] Hacia mediados de 1982 se había producido un aumento en las tarifas del orden del 70,4%; a fines de ese mismo año, se aplicaría el aumento acordado con el FMI, del 92%. Este aumento se ejecutaría según un plan de alzas acumulativas del 10% mensual. En abril el recargo era del 24,25% con respecto al anterior. El descontento iba a generalizarse.[130]

El 2 de mayo se produce una primera marcha de protesta en la capital y se organizarían los primeros comités de lucha. El 10 de mayo se produce una movilización frente a la Casa Presidencial, que se había congregado para su inicio en la Asamblea Legislativa. En este momento un acuerdo parcial contribuyó a que el movimiento decayera momen-

128. Cfr. *Revista Pensamiento Revolucionario, No. 5,* junio-julio-agosto de 1983.
129. CEPAS, No. 4 mayo-junio de 1983.
130. *Ibid.*

táneamente. Pero el 7 de junio, al incumplirse los acuerdos por parte del gobierno, se levantan las primeras barricadas con la consigna de que no se debe pagar el recibo de la luz. Rápidamente el movimiento prendería entre los habitantes de barrios más pobres, se extendería a partir de comités de lucha locales y se acompañaría de marchas en las cuales se entregaría un ante-proyecto sobre el asunto al gobierno. Más de treinta comunidades se encontraban en pie de lucha, con barricadas que bloqueaban las calles, en Puriscal, en las poblaciones al sur de San José, en Ciudad Colón y La Uruca, entre otras. El movimiento obligaría al gobierno a una negociación en la cual se establecería una rebaja en las tarifas. Se destaca aquí la utilización generalizada que ya hemos mencionado de nuevas formas de lucha, las que por su masividad harían que el periódico La Nación hablase de una "escalada pre-insureccional"

Las huelgas y paros en diversas instituciones, sobre todo estatales. se multiplican en los últimos años, destacando entre ellas el paro general del magisterio a mediados de 1984 que se prolonga por varias semanas, mientras los trabajadores de la bananera hacen otro tanto. Finalmente el movimiento del magisterio se impone a las iniciales reticencias del gobierno. Las demandas tienen que ver con aumentos salariales, pero desbordan lo gremial para recoger el interés de toda la clase trabajadora, incluyéndose el congelamiento de precios de los artículos de consumo básico. Culminada esta huelga, aún se prolonga la de los bananeros. Estos son objeto de represión por parte de la Guardia Civil, la que ocasiona obreros abatidos a balazos.

La formación social costarricense, en síntesis, atraviesa un período de profundas tensiones en los últimos años, polarizándose las fuerzas políticas y sociales hasta extremos que no habían sido conocidos en la historia del país. Con razón un autor nacional escribe:

> . . . si no deseamos que una des-modernización nos conduzca rápidamente a una des-democratización, es vano e inútil sentarse a los escritorios de las instituciones en plena decadencia, a ejercitar tímidas manipulaciones de las variables estadísticas y abstractas en un sistema cerrado de corte financiero, el cual sólo existe en la mente de quienes se lo imaginan así y lo confunden con la realidad de los procesos económicos y sociales que desbordan esa lógica, tan fría e ilusa. El empobrecimiento del país es asombroso. No es el momento para repetir recetas y menos de otras latitudes. Los síntomas de la enfermedad aparecen por doquier y simultáneamente, y los médicos corrientes no podrán curarla, mucho menos si el recetario es extranjero y se piensa sólo en el corto plazo.[131]

La situación que motiva tal reflexión no es otra que el deterioro progresivo de la economía del país, acompañado de una amenaza de deterioro en la credibilidad del ordenamiento político. La política del gobierno y la consecuente proliferación del precarismo, indicador de la

131. José Luis Vega Carballo. *Poder Político y Democracia en Costa Rica*, Ed. Porvenir. 1982. pág. 157 sic.

desesperación social de los trabajadores del campo, son sólo algunos de los síntomas. Entre tanto, la tendencia oficial parece ser indefectiblemente la de aplicarle al país el recetario del Fondo Monetario Internacional y de la AID. El movimiento popular, con todo y los avances organizativos alcanzados, no se encuentra en condiciones de ofrecer una alternativa al modelo de dominación vigente.

Es indispensable, para los propósitos que animan el presente trabajo, pasar ahora a examinar el papel de la Iglesia Católica que emerge como un "actor" social, a nuestro juicio de gran peso y no siempre lo suficientemente visible, en el curso de los procesos sociales.

4.3. EL PAPEL DE LA IGLESIA EN LA COYUNTURA

La preocupación por la situación de crisis económica y social continúa presente durante este período en el discurso oficial de la Iglesia. Como expresión de esta preocupación se había publicado una Carta Pastoral referida al tema de las elecciones de 1982 en la cual luego de alabar el contenido democrático del sufragio electoral que cada cuatro años se realiza en el país, se hacen llamados a la ciudadanía a emitir el voto en el cumplimiento de lo que se considera un deber ineludible.[132] Posteriormente una nueva Carta Pastoral vendría a proponer todo un programa de acción que habría de desplegarse a partir de las parroquias, concretando de esa manera una forma de aporte eclesiástico a la realidad de la amenazante y creciente pobreza. En este conjunto de acciones se proponen en concreto las siguientes:

- Que cada Parroquia realice un censo de las personas desempleadas y que sufren necesidades extremas.
- Que a partir de las parroquias se atienda directamente, contando con sus propios medios, a estas personas.
- Que Cáritas se proyecte por su parte en este mismo sentido.[133]

En realidad la pastoral social dominante en la Iglesia continuaría esta dirección asistencialista que, careciendo de la mediación de un análisis científico-social con respecto a las causas de la crisis, se dirige a la repartición de limosnas y al "socorro" de los más golpeados por la situación. Pero lo más característico de este período sería, sin duda, el hecho de que el Arzobispo Arrieta constituiría en conjunto con el presidente Monge un dúo inseparable en el esfuerzo por enfrentar

132. "Iglesia y Momento Actual. Carta Pastoral del Episcopado costarricense sobre la actual situación de crisis y la campaña electoral", 2 de agosto de 1981. En: Miguel Picado. *La Palabra Social de los Obispos costarricenses*, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1982, CR., pág. 183 y ss.
133. "Navidad 1981: Unidos en la Esperanza. Carta Pastoral del Episcopado costarricense sobre la situación que vive el país", *Idem.*, pág. 195 y ss.

mancomunadamente el deterioro político social y económico, actuando principalmente en el ámbito ideológico.

La unión entre el trono y el altar parece consumarse "a la tica". Aún más, a veces parece que los papeles se invierten. Monseñor Arrieta no desperdicia oportunidad para hacer llamados en vista de resistir ordenada y disciplinadamente a la crisis, mientras Monge invoca piadosamente la ayuda divina como garantía de éxito y testimonio de su buena fe. Se les verá continuamente juntos en actos protocolarios. El Arzobispo se referirá frecuentemente a la necesidad de mantener la paz social, de velar por la democracia, de aumentar la producción, de evitar las polarizaciones sociales. Por su parte, el presidente buscará explicar con gestos públicos su reconocimiento y respeto por la Iglesia institucional. En el acto de proclamación presidencial de Monge que se realiza precisamente en el atrio de la Catedral Metropolitana, el Arzobispo Arrieta explicaría ese hecho insólito de la siguiente manera:

> . . . me manifestó (Monge) que este primer encuentro solemne, ya no como candidato de un partido político, sino como el escogido para regir los destinos del país, fuera ante todo una humilde invocación a Dios para consagrar al servicio del país lo mejor de su vida.[134]

La necesidad de que el pueblo se una al nuevo gobernante y la preocupación por los pobres estarían constantemente presentes en las declaraciones del Arzobispo. El se interesaría en hacer visible su propia voluntad de formar un solo frente con Monge en la lucha contra la crisis. Al ser preguntado por la función de la Iglesia en este contexto, expresaría:

> Nosotros propusimos un plan que se ha desarrollado con éxito. Las parroquias que existen en el país levantaron un censo para establecer, por ejemplo, el número de personas desempleadas y necesitadas en cada comunidad. Esto evita que algunos irresponsables pidan ayuda sin necesitarla. También en las Iglesias se desarrolla un programa para crear bolsas de trabajo con lo que se pretende mitigar los efectos de la crisis. Igualmente cada uno atiende, con sus propios medios, a grupos de menesterosos.

Y agregaba que:

> . . . hemos solicitado al capital para que acepte cooperar en la lucha con el pago de impuestos más elevados para distribuir mejor el ingreso. Tienen que entender que la mayor riqueza que tenemos es la democracia . . .[135]

No es extraño por ello que encontremos al dirigente religioso en las instalaciones del INFOCOOP, (Instituto de Fomento Cooperativo), alentando a las autoridades civiles a fortalecer y extender el cooperativismo en vista de que éste puede contribuir a superar

134. Periódico *La Nación,* febrero de 1982, pág. 4A.
135. Periódico *La Nación,* 18 de julio de 1982, pág. 2A.

la situación de crisis, sin que allí se explicite que tal política de protección al pequeño propietario demanda una regulación de las formas consagradas de acumulación capitalista.[136] En otras ocasiones el jerarca saldrá en defensa del gobierno cuando éste es emplazado por movimientos huelguísticos, tales como el paro de los médicos en 1982 o el paro magisterial de dos semanas en 1984.[137]

Con su abierta y solícita actividad política, el Arzobispo se proyecta como un dirigente idóneo para aunar iniciativas en tiempo de crisis. Por considerarlo de interés más que anecdótico, recogemos a continuación los puntos contenidos en el "Decálogo de Arrieta" en los cuales se encuentra su credo en torno al problema de la crisis. Puede observarse la carencia de elementos teológicos o religiosos en sus planteamientos, los que podrían estar en boca de cualquier dirigente político "profano", y en virtud de lo cual puede pensarse que el Arzobispo acepta jugar el papel de fuente suplementaria de legitimación del gobierno, en momentos en que las reivindicaciones populares cuestionan su línea. Tal decálogo es presentado "como un sencillo aporte del Arzobispo al logro de dicho objetivo nacional (enfrenta la crisis)". Allí se contempla lo siguiente:

1. Consumir lo que nosotros producimos.
2. Eliminar todo gasto en vicios.
3. Comer normalmente en familia.
4. Suprimir innecesarios viajes al exterior.
5. Usar y no abusar de los servicios públicos.
6. Suprimir todo consumo innecesario en combustible.
7. Suprimir todo lujo y ostentación.
8. Reparar todo lo reparable.
9. Ahorrar cuanto sea posible.
10. Hacer gastos (del gobierno) en bienes productivos. Si se trata de "dinero foráneo", ello no debería evitarse ". . . si hay certeza de que es para generar más riquezas".[138]

Este decálogo anti-crisis no podra contar con la simpatía de todos los sectores sociales. Para algunos sectores de la burguesía la ampliación del consumo posee una virtualidad económica multiplicadora. Otros sectores se interesan más por la intensificación de los intercam-

136. Periódico *La Prensa Libre,* No. 26000, 3 marzo de 1984, pág. 2.
137. Periódico *La Nación,* No. 13521, 3 de febrero de 1984. pág. 2A.
138. Monseñor Arrieta, "Decálogo de la Austeridad", en: *La República,* No. 95020, 19 de enero de 1984. pág. 13.

bios en el mercado externo. El recetario del Arzobispo es de difícil traducción en la política económica.[139]

El montaje de una pastoral social asistencialista se profundiza en este período en coherencia con el modelo tradicional. El vice-presidente de la República en una reunión mensual del clero expondría el "Plan de los 100 días" de la administración Monge destinado a combatir la crisis, el cual encontraría una cálida acogida en la reunión. A partir de entonces la Iglesia aceptaría dirigir, a través de Cáritas, un Plan Nacional de Distribución de Alimentos promovido por el Estado. Este plan de asistencia se dirige a atender las extremas necesidades de aproximadamente 25 mil familias. Con ello la Iglesia pretende contribuir al apaciguamiento de las contradicciones sociales. De este modo, la práctica de la "limosna", propia de Cáritas desde los años sesenta, adquiere un nuevo impulso en este período. Esta práctica haría que tal organismo abandonara un trabajo que había venido realizando con los refugiados centroamericanos, los que ya no ocuparían una prioridad importante.

El poder ideológico e institucional de la Iglesia sería reforzado a partir de la instalación o ampliación de una red de emisoras católicas que virtualmente cubren todo el territorio nacional. Así, en febrero de 1984 el Arzobispo Arrieta inaugura el nuevo sistema de radios, entre ellas una en Guanacaste, otra en San José, otra en San Isidro de El General, y otras en Limón y San Carlos. Una de las tareas de estas emisoras sería la divulgación de la Constitución política del país.[140] A partir de esta constatación y de las que han precedido, no podría dudarse del extraordinario poder que detenta la institución eclesiástica en Costa Rica. Ella tiene intereses específicos que salvaguardar y que dicen relación con la ampliación de su convocatoria y su eficacia técnica, lo que requiere capacidad y poder institucional. El resguardo de tales intereses lo asegura colaborando con la estabilidad social y del Estado. La predicada opción preferencial por los pobres, va siendo interpretada en la forma a la que ya nos hemos referido, es decir, encarnándose en una orientación política y social desde el Estado, y se diluye, por otra parte, en un conjunto de actividades más o menos inconexas de corte paternalista y asistencialista. Estas últimas se acompañan frecuentemente de una proclama moralizante en el más puro estilo del puritanismo económico, ya cuestionado por los sectores interesados en la ampliación del mercado interno, a lo que se agregan llamados reiterados a la buena voluntad para reimplantar una armonía social considerada como algo natural y espontáneo. En todo este universo de preocupaciones no tiene cabida la situación realmente vivida por los pobres, por los que no tienen otra forma de expresión que la reivindicación, la agitación y la

139. Jorge Guardia G., "El Decálogo de Monseñor Arrieta", *La Nación* No. 13501, 14 de enero de 1984, pág. 15A.
140. *La Nación*, No. 135544, 26 de febrero de 1984. pág. 12A.

lucha, lo que acontece con miles de campesinos que salen del anonimato solamente cuando se convierten en precaristas y se exponen a la represión e incluso a la muerte, defendiendo algo tan elemental como el derecho a la vida digna.

Otro aspecto de la actuación eclesiástica en la presente coyuntura de crisis en donde los aspectos nacionales se entremezclan con elementos derivados de la situación bélica en el área centroamericana, dice relación con la política exterior y con el caso específico de las relaciones con Nicaragua. Conocida es la función que en la resistencia al gobierno sandinista juega el Arzobispo de Managua, Monseñor Miguel Obando Bravo. La amistad que Monseñor Arrieta ha declarado mantener con su homólogo de Managua lo ha llevado a empeñar a la Iglesia costarricense en las luchas del país vecino, y en general en la contienda regional, la que es interpretada en cada episodio significativo no como una contradicción entre las mayorías empobrecidas y los sistemas de opresión flagrante, sino como disputas hegemónicas entre Este y Oeste en una región de dominio incuestionado de los Estados Unidos.

Un indicador de la posición política de Monseñor Arrieta lo tenemos en su reacción vehemente frente a un cuestionamiento que desde el periódico semi-oficial de la Iglesia se hace de la escalada a la que conduce la política de Reagan y que debe arrastrar a los países centroamericanos a la guerra. Efectivamente, un editorial del Eco Católico aparecido en marzo de 1982 analizaba el Plan Reagan y condenaba en términos muy categóricos la política de aislamiento de Nicaragua. Decía el documento:

> Todo el Plan Reagan se convierte así en un terrible chantaje que ofende la dignidad de nuestros países -y agregaba: casi podríamos afirmar que la aceptación del Plan Reagan equivale a una declaratoria de guerra a Nicaragua.[141]

Una de las reacciones más virulentas en contra de los conceptos vertidos en el referido editorial provendría precisamente de Arrieta, quien enfatizaría en el hecho de que ese artículo de prensa no recogía la voz oficial de la Conferencia Episcopal de Costa Rica. Expresaría además el Arzobispo, que a los Estados Unidos,

> . . . criticarlos en contraposición a los intereses pro-soviéticos de la revolución sandinista para presentarlos como enemigos del pueblo de Nicaragua, porque de algún modo combaten la filiación marxista de los dirigentes, el montaje de esa base militar y el peor engaño que se le haya hecho a ese pueblo (de Nicaragua), es no tener olfato para escribir editoriales políticos coadyuvantes.[142]

La polémica que se generaría en torno al editoral del Eco Católico, además de evidenciar las coincidencias explícitas de Monseñor Arrieta

141. *Eco Católico,* "El Plan Reagan: una trampa mortal", Año L, Tomo 81 (No. 2649) San José, 21 de marzo de 1982.
142. *La Nación,* 1° de abril de 1982, pág. 2A.

con el Plan Reagan así como su posición anti-sandinista. era reveladora del hecho de que dentro de la Iglesia Católica no podría hablarse en términos absolutos de una posición monolítica en materia política. Queda subrayado por ahora el hecho de que la máxima dirigencia eclesiástica esgrime una concepción evidentemente acorde con la política del gobierno de Monge, y su deseo de congraciarse con la Administración Reagan.

A fin de sintetizar lo que se viene observando sobre el papel social y político de la Iglesia Católica en la coyuntura de crisis, resulta útil consignar ciertas conclusiones preliminares que parecen desprenderse de lo dicho, dejando para más adelante un intento de análisis del significado y naturaleza de este papel.

a) El avance en materia de producción doctrinal referida a asuntos sociales y políticos, en lo que atañe a la jerarquía eclesiástica a partir de 1975 es un hecho fuera de duda. Con Monseñor Arrieta la Iglesia vuelve a convertirse en un actor político de primer orden. Al situar el discurso católico dentro del contexto social del período, aparecen elementos suficientes para comprender el cambio de conducta eclesiástica como una respuesta que tiende a ajustar su discurso religioso a la demanda social proveniente del hecho creado por la crisis económica y social, que ha llegado a límites aparentemente infranqueables. La proclama de la "opción por los pobres" en este contexto, deviene una original fórmula en virtud de la cual los sujetos de tal opción serán, aparte de la Iglesia, los privilegiados económicamente y el Estado. Se trata de organizar el socorro en favor de los sectores más duramente golpeados por la crisis. No se integra en esta visión la posibilidad de que los pobres, por los cuales se opta, puedan llegar a ser también sujetos de una acción social y política y puedan tener derecho a decir su palabra. Esto último en Costa Rica no parece tener cabida política. Los medios de comunicación de masas —periódicos, radios y televisión—, están sometidos a un estricto control por parte de la clase económica y políticamente dominante, mediante una suerte de oligopolio drástico con el virtual competidor ideológico. Los pobres no tienen otra alternativa que el grito callejero, la barricada, la huelga, es decir, todo lo que para los primeros es atentatorio contra la democracia.

b) Cuando la Iglesia se decide a "meterse en política" el gobierno aplaude entusiasta. La alianza entre el poder político y el poder religioso no es aquí un hecho irrelevante. El gobernante debe desenvolverse en un contexto económico, político y social particularmente enmarañado. Sometido a una asfixiante presión por el Fondo Monetario Internacional, haciendo frente a un impresionante desequilibrio fiscal, acosado por fracciones oli-

gárquicas belicistas en lo internacional y decididas partidarias de la mano dura en lo interno, sensible ante el descontento popular que se traduce en huelgas, precarismo y expresiones de descontento, el gobierno expresa una ferviente bienvenida a la madre Iglesia que acude en su auxilio. La coyuntura amenaza con resolverse en un reacomodo radical de las fuerzas sociales. Los rumores de Golpe de Estado se oficializan por la prensa y son reconocidos por las más altas autoridades del país. El poder espiritual de la Iglesia también tiene, por su parte, intereses específicos e institucionales que defender. Ella es combatida por otras Iglesias cristianas que le disputan el monopolio religioso en Costa Rica. Se siente amenazada por las Iglesias históricas reformadas a las que la legislación ofrece iguales oportunidades para ejercer su misión en el campo religioso. Además, y esto es lo más importe, su porvenir está ligado a la estabilidad social dentro de un orden que le ofrezca suficientes garantías y espacio institucional para su desarrollo y para la ampliación de su clientela.

c) La respuesta global de la Iglesia a las demandas de significación de una población mayoritariamente católica azotada por el flagelo de la crisis, se sitúa en dos campos complementarios. La cúspide de la institución, personificada sobre todo en el Arzobispo de San José, desempeña una labor que se orienta menos a la búsqueda de una acción pastoral evangelizadora que a la tarea de afirmación ideológica del ordenamiento social costarricense eventualmente amenazado. Sin embargo, el vacío espiritual y religioso que tal acción desatiende es llenado por una multiplicidad de movimientos religiosos espirituales que sitúan la solución a las adversidades del presente en un más allá cualitativamente diferente y en ruptura total con la situación histórica, y conducente por lo tanto a la negación y evasión del mundo. Esta es otra forma en que la Iglesia capitaliza en su beneficio la angustia existente, ampliando la esfera de audiencia de un discurso trascendental. Esta suerte de división interna del trabajo se ejemplifica, por una parte, en el "Decálogo de Arrieta" como una verdadera codificación del sentido común sin ningún ingrediente religioso, y por otra parte, en la acción de movimientos como el de la renovación carismática y la amplia gama de retiros espirituales.

d) La mayoría del clero permanece, mientras tanto, absorbida por labores sacramentales y rituales de mantención de las prácticas religiosas tradicionales, atendiendo la enseñanza religiosa en escuelas y colegios y cumpliendo con las diversas tareas que su inserción en la comunidad le demanda, tales como el apoyo a diversas organizaciones vecinales. El asistencialismo termina por componer el cuadro de la práctica clerical más frecuente, y que cobra particular importancia en los medios pobres.

e) No obstante esta práctica pastoral más generalizada, existen numerosas iniciativas de sacerdotes y de laicos, que buscan llevar adelante una obra de evangelización, es decir, de anuncio de un mensaje liberador integral y de animación de la comunidad en vista de un desarrollo de la conciencia que acoja la responsabilidad de los cristianos en la construcción de un mundo más humano, aplicando desde abajo y mediante la identificación con los humildes, la opción preferencial por los pobres.

CAPITULO II

LA RENOVACION PASTORAL EN MEDIOS POPULARES

En el presente capítulo nos situamos a un nivel de análisis diferente del anterior. Buscamos dar cuenta de los intentos de renovación pastoral que tienen lugar en los sectores populares, los que han experimentado un marcado deterioro en sus condiciones de vida como efecto de la crisis económica. En su seno la Iglesia despliega ciertos esfuerzos de concretización de la "opción preferencial por los pobres", lo cual va a expresarse en una transformación de la pastoral que tiene como efecto la dinamización de la conciencia social a partir de la interiorización de un mensaje religioso renovado y acorde con las transformaciones que se han ido produciendo en la Iglesia latinoamericana.

Para el estudio de las funciones sociales de la religión es particularmente importante la atención a la acción pastoral dispensada en los medios populares. Es allí donde se transmiten los contenidos y símbolos capaces de dar significación a la vida en su integridad, es decir, a nivel de lo personal, lo familiar, lo comunitario y lo social. Abandonamos por lo tanto, la consideración de los procesos socio-políticos y la ingerencia de la Iglesia en ellos, para centrarnos en el quehacer religioso concreto que promueve la Iglesia, o que se desarrolla en su interior de acuerdo con los espacios de autonomía intrínsecos al campo religioso. Creemos que es a este nivel que puede captarse el ejercicio real de la función de hegemonía, o virtualmente de contra-hegemonía, que puede jugar la religión en determinados contextos sociales, en la medida en que este quehacer religioso conduzca sea hacia una afirmación valorativa del orden social imperante, sea hacia la exigencia moral de su transformación. Procuramos, de esta manera, reunir y ordenar antecedentes empíricos que nos permitan dar una respuesta fundada a la cuestión de la función o las funciones sociales que la religión mayoritaria cumple en Costa Rica, en el contexto de los últimos quince años marcados por la implantación del ya caracterizado modelo social y político reformista, y por su posterior decaimiento.

Pero antes de entrar a caracterizar los intentos de renovación pastoral que ocurren en el país, parece oportuno dar cuenta de dos modalidades de percepción religiosa del mundo y de lo social que han sido preponderantes en la Iglesia costarricense, en las cuales la consideración valorativa del mundo procede como sacralización estática del orden social, en un caso, o en forma negativa en el otro. Ellas son propuestas, directa o indirectamente, por la Iglesia como institución, y se concretizan en acciones pastorales de acuerdo con las cuales conforman su práctica mayoritariamente las instancias más reconocidas de la Iglesia Católica. Se trata de dos formas de entender y vivir la relación entre lo religioso y lo profano, o de la Iglesia y la sociedad. Ellas tienen en común el desconocimiento o la no valoración religiosa de las tareas orientadas a hacerse cargo responsablemente de la sociedad. Sin embargo, proceden inversamente. Nos referimos en primer lugar a la pastoral campesina tradicional, que ha sido durante muchos años incuestionada y predominante, y desde cuyo interior no tiene cabida la inquietud por la transformación de la sociedad, ya que el ordenamiento que la rige es percibido como un orden sacral, ya dado, invariable y correspondiente al eterno designio divino; la religión no puede sino afirmarlo dentro de una cosmovisión sagrada y protegerlo contra los poderes que lo amenazan. Consideramos en segundo lugar una nueva modalidad que se ha ido construyendo en la medida en que los procesos de modernización económica y social conducen al reconocimiento del carácter arcaico de la cosmovisión campesina tradicional, y que en vez de sacralizar el orden social lo desconoce como episódico, contingente y superficial, para instalar la conciencia religiosa en una esfera trascendente construida como negación de lo mundano; es la modalidad que encontramos en los modernos movimientos espiritualistas y carismáticos de renovación interior. Pese a que esta segunda respuesta se desarrolla más favorablemente en contextos urbanos, se implanta y generaliza con la decadencia de la primera, pero existen manifestaciones simultáneas de ambas y combinaciones de elementos de cada una tanto en la pastoral rural como en la urbana.

1. DE LA SACRALIZACION DEL MUNDO A SU NEGACION

Creemos que el estudio de la realidad costarricense requiere como punto de partida, del análisis del modelo tradicional de la pastoral campesina, desde el momento en que la imagen, o el recuerdo, de una sociedad de pequeños y modestos agricultores, moldea aún hoy el discurso más recurrente acerca de la identidad o idiosincracia nacional. La Iglesia Católica ha reforzado vigorosamente esta imagen durante muchos años, adecuando su mensaje y su discurso a la realidad social definida por el predominio de la propiedad agrícola parcelaria. Esto lo ha hecho durante un largo período de tiempo que en ciertos lugares se prolonga hasta el presente, debiendo todo proceso de renovación

pastoral irse desprendiendo dificultosamente del modelo de sacralización religiosa de la idílica vida campesina.

Se ha podido apreciar en páginas anteriores la profunda transformación experimentada por la estructura económica y social del agro como respuesta consciente a la vulnerabilidad de un modelo económico basado en la agroexportación de dos productos. La estrategia de diversificación productiva, con la expansión que suscita de los cultivos de la caña de azúcar y el arroz y con la dedicación de una extensa superficie de tierra a la ganadería de carne, conlleva una penetración de las relaciones capitalistas en la agricultura, con sus naturales consecuencias de concentración de la tierra para cultivos en mayor escala o para la especulación en vista del alza del precio de la renta del suelo, y con sus efectos sociales de proletarización, incremento del campesinado sin tierras, del precarismo y de la migración forzosa a las ciudades. Sin embargo, y pese a las convulsiones sociales que estos procesos desencadenan, el discurso ideológico dominante y expresado con reiteración desde las instancias del Estado, desde las escuelas, desde los medios de comunicación de masas, y actualizado fervorosamente en las fiestas cívicas, sigue recurriendo a la imagen del modesto, austero, esforzado y pacífico campesino como el meollo de la identidad costarricense. El discurso ideológico que en torno a este símbolo se articula, se ha convertido en el cristal mediante el cual se realiza también la lectura del mensaje religioso. El mensaje, de este modo, ha ido adecuando sus contenidos y la ética social que le corresponde, de acuerdo con este prisma. Y es así como se han ido conformando una mentalidad y una práctica religiosa tradicional, que aún se prolonga en ciertas zonas rurales y reaparece en boca de dirigentes religiosos connotados. [1]

Es en torno a esta percepción social, correspondiente a una estructura social existente casi hasta promediar el siglo, que se formulan un discurso religioso y una práctica ritual, dotados de coherencia y eficacia social en términos de la afirmación de las relaciones sociales articuladoras de dicha estructura. Tal modelo ha sido reconstituido en un interesante estudio del economista costarricense Jorge Arturo Chaves cuyas conclusiones hacemos nuestras en este punto. Este estudio recoge una buena cantidad de pronunciamientos eclesiásticos expresados entre 1940 y 1960, de los que se desprenden los contenidos y prácticas religiosas conformadoras de una pastoral para el agro. [2]

Nos interesa destacar, en primer lugar, ciertos contenidos que transmiten una tesis central de la Iglesia de esos años que afirma el

1. La herencia campesina de austeridad y trabajo independiente es recogida por la Iglesia en gran cantidad de pronunciamientos oficiales en la actualidad. Pueden consultarse al respecto las cartas pastorales de los obispos emitidas desde 1980 en adelante.
2. Jorge Arturo Chaves, O.P. *La Iglesia Católica, los pequeños productores y el desarrollo capitalista en la agricultura costarricense: 1940-1960.* Universidad de París. Tesis Doctoral. 1980.

orden campesino parcelario como un orden natural y por lo tanto conforme a la voluntad divina, que debe resistir la acción de las fuerzas disolventes que ya se encuentran presentes, y que debe ser mantenido a todo transe. Esta tesis comporta, por un lado, la afirmación de ciertos valores como lo central del comportamiento religioso, y por otro, la denuncia de los factores que los adversan, los que siendo de carácter estrictamente social, son connotados religiosamente en términos negativos. Entre estos valores proclamados encontramos en primer término la pequeña parcela familiar, que favorece una relación directa del productor y su familia con la naturaleza, el trabajo austero y honrado, la familia como espacio privilegiado de la moral y de la vida religiosa, y la vida campesina en general, como ámbito mayor de ejercicio del conjunto de estos valores, y entendida ella misma como moralmente superior a la vida de la ciudad. Estos objetos o contenidos, religiosamente significados, no constituyen de por sí objetos o realidades del campo religioso. Pero la forma de organización de las relaciones sociales de producción con su núcleo estructural básico, se recubren de un velo sagrado. Y como bien lo destaca el estudio en que nos basamos, esta localización de lo sagrado está lejos de coincidir con los contenidos que objetivamente constituyen lo original del mensaje cristiano. Si alguna evocación religiosa puede servir de referente para esta sacralización, es una actitud reverente frente a la naturaleza y una ética natural. Expresiones como las siguientes en boca de obispos católicos lo demuestran claramente:

> Son pobres en comparación con los llamados ricos y señores del dinero; pero en verdad son ricos con tanto riqueza de Dios que tienen a su alcance: aire puro, aguas cristalinas, abundantes, sol que vivifica y productos abundantes de la tierra. [3]
>
> Volvamos al campo. Dos brazos sanos, una azada, un saco de semilla y una cabaña pobre, que luego será confortable casa, y el hombre será feliz. [4]
>
> Tiempo es ya de que levantemos la voz contra esa migración constante a la ciudad; tiempo es ya de que volvamos a la placidez amena y saturada de olor a monte de nuestros campos; tiempo es ya de que revaloricemos la tierra de nuestros mayores. (Carta Pastoral Colectiva de los Obispos de Costa Rica de Agosto de 1952). [5]

Como correlato a estas concepciones tenemos la denuncia de los factores que atentan contra esta sagrada existencia campesina. Ellos son principalmente la desigualdad social, las contradicciones económicas que tal forma de organización productiva suscita en un proceso de expansión de las relaciones capitalistas de producción, y las organizaciones reivindicativas y sindicales de los trabajadores. La codicia y avidez de algunos y su consecuencia, el comunismo, parecen ser los principales peligros. El presupuesto de estas advertencias es la existen-

3. *Ibid.*, pág. 188.
4. *Idem.*
5. *Ibid.*, pág. 191.

cia en esta vida campesina de una igualdad social básica connatural al sistema, que estaría amenazada por desviaciones o depravaciones de algunos individuos, a los que hay que llamar vehementemente al cumplimiento de los principios de la moral cristiana:

> . . . a esa multitud de grandes costarricenses . . . que gimen bajo el yugo del prestamista, del intermediario, y por lo cuales nadie se preocupa.
> . . . En Costa Rica el pequeño agricultor solo, no hace nada en beneficio propio, lo único que hace es enriquecer cada día más a sus amos, los intermediarios. Es hora ya de que el agricultor pequeño se despierte y comprenda que la pequeña propiedad está siendo absorbida por el prestamista y sólo va quedando un saldo de alquiladores de tierra. [6]

La tendencia a la organización de los trabajadores para resistir a las acciones de despojo se había iniciado a mediados de la década de los treinta, alentada por el Partido Comunista. En la década de los cuarenta la Iglesia había promovido la Rerum Novarum como central sindical católica. Sin embargo, la organización obrera no dejaba de ser percibida como peligrosa y como una desviación de la línea correcta de solución de estos problemas, la cual no podía radicar sino en el regreso a la moral de austeridad y concordia que presidía la vida campesina. El reconocimiento de los derechos de los trabajadores no debía menoscabar la conciencia de sus obligaciones.

> . . . No es ya lucha, es guerra a muerte . . . es una lucha vulgar, es la lucha de unos contra otros para tener cada uno todo lo que puede. ¿Cuál es el remedio? El remedio es:
> 1. En la clase alta que haga buen uso de la riqueza . . .
> 2. En la clase baja que se contente con lo justo y razonable . . .
> 3. Que altos y bajos dejen sus ideas de odios y evolucionen sinceramente y a tiempo a la idea de concordia y justo equilibrio. . .
> 4. Educar a las clases en la verdad y en la justicia . . .
> 5. . . . sobre todo es preciso infundir en las dos clases mucho espíritu sobrenatural y cristiano, de amor y caridad . . . [7]

La religión y ética naturales que consagran el modo de existencia campesino se complementan, sin embargo, cuando afloran la desigualdad y el conflicto social, con el espíritu cristiano y sobrenatural que predica el amor y la caridad. Ambas inspiraciones, la naturalista y la cristiana, se combinan en procura de la cohesión simbólica y valorativa del orden social conformado por la economía de pequeños y medianos productores, postulado como equitativo y "natural", pese a la dificultad de verificación empírica de tal equidad. Ciertos contenidos y símbolos religiosos cumplen el papel de afirmar en las conciencias la supremacía de dicho orden social. En primer lugar habría que destacar la represen-

6. *Ibid.*, pág. 194.
7. *Ibid.*, pág. 198.

tación de Dios que preside este universo religioso-simbólico, y que tiene bien poco que ver con el concepto de Dios de una religión histórica como el cristianismo. El Dios de los campesinos y de la Iglesia costarricense de esos años es un principio activo de organización del mundo, es un Señor (como el Señor feudal) o un Emperador providente, que dispone de los bienes de la naturaleza y los entrega en administración a los hombres, a quienes protege de las calamidades y plagas si cumplen con sus ordenamientos. Ciertos símbolos cristianos, como los santos o la Virgen María (cuya función se confunde un tanto con la de la Madre Tierrra), son agentes subordinados o intermediarios de este soberano providente y benefactor.

> . . . Nuestros labradores han puesto en las manos de San Isidro Labrador el cuido de sus campos, herramientas, . . . Dígnese el glorioso santo poner sus ruegos en las manos de la Reina de todos los santos para que sean protegidos todos nuestros agricultores con sus campos y sembrados. Que vengan cada año las lluvias bienhechoras, que haya siempre las buenas cosechas y que se alejen de nuestros campos las plagas sobre nuestros sembrados y nuestros animales. [8]

El hombre debe, por lo tanto, acatar este orden sagrado que garantiza la dicha humana. Pero su soberbia o su codicia lo conducen a irrespetar el orden divino. Es el pecado, al cual Dios responde con el castigo. Tal como en el Jardín del Edén, la soberbia está en su raíz; el hombre confía más en sí mismo que en Dios; el castigo como consecuencia es el desorden, en lo social (luchas y conflictos) y en lo natural (plagas y enfermedades):

> . . . el mal está de nuestra parte. Nos hemos alejado de Dios confiando en nuestras fuerzas humanas, en los inventos de un siglo de ingenio, en las grandes maquinarias que devoran y consumen por sí solas, en un momento, lo que antes lo hacían millares de obreros y en mucho más tiempo.
> . . . Todo eso . . . mirando como grande . . . ha empobrecido las clases trabajadoras y ha enriquecido más y más al Capital. [9]

Otro de los pecados destacados es el incumplimiento de los preceptos religioso-cultuales, como es la asistencia a Misa los domingos o la "santificación de las fiestas". Estas prácticas religiosas son percibidas como ritos destinados a garantizar el buen funcionamiento del orden y ante cuya inobservancia Dios se muestra particularmente sensible para desatar su ira:

> . . . es una negligencia injustificable no consagrar un día al bien del alma, después de haber empleado seis días en atender a las necesidades del cuerpo . . . La crisis económica que nos azota es, en primer

8. *Ibid.*, pág. 209.
9. *Ibid.*, pág. 213.

término, consecuencia del pecado original y en segundo término castigo muy merecido por haberse apartado el hombre de los preceptos evangélicos, por apartarse de Dios, y más que todo por la profanación del día del Señor. [10]
Si el patrón pone piedras en el camino al templo católico, no se queje de que sus servidores pierdan el temor a Dios y el respeto a la propiedad ajena. Si el rico, con su desmedida avaricia, sólo quiere dinero para su propio bolsillo, y a la vez se encoge de hombros cuando le hablan de la necesidad del espíritu cristiano para sus servidores, coopera eficazmente con la extensión del comunismo. La mejor manera de inmunizar a los pueblos contra el marxismo es instruirles en materia religiosa, es darles trabajo y lo necesario para la vida. [11]

El cumplimiento de los deberes religioso-rituales, cuya observancia los patronos deben vigilar, se lo entiende como requisito de conservación del orden económico, de la propiedad, y como antídoto del comunismo. La Iglesia, por su parte cumple con la función de instruir a los campesinos e inculcarles los valores ya mencionados de austeridad y concordia. Esto es lo que a nuestro juicio denota la existencia de una práctica pastoral bastante precisa, centrada en la administración del culto y de los sacramentos, y que comunica un mensaje que en lo esencial se reduce a los contenidos que hemos expuesto. La predicación de este mensaje y las celebraciones rituales dentro de las cuales es comunicado, se complementan con una acción de "caridad", entendida principalmente como limosna. El problema de la pobreza es irremediable; sólo la caridad lo puede aliviar. La Iglesia tiene sus instituciones para socorrer a los más abandonados, pero los patronos también deben practicar esta virtud esencial:

Esta dificilísima cuestión de clases, nosotros no la vamos a arreglar nunca . . . No queda otra solución que la que presta el Evangelio, cuando aconseja al rico tener caridad con el pobre y a éste ser más resignado con su suerte. [12]

La penetración de la modernización capitalista en el agro costarricense con sus conocidos efectos desarticuladores del orden campesino tradicional, y la tendencia a la emigración urbana, desactualizan progresivamente este modelo de pastoral tradicional. El mundo urbano, connotado negativamente frente a la pureza de la vida campesina, impone su predominio pese a la oposición religiosa que normalmente ha suscitado. [13] Los pastores más clarividentes como Monseñor Sanabria van a intentar redefinir la pastoral, orientándola hacia las masas populares

10. *Ibid.*, pág. 212.
11. *Idem.*
12. *Ibid.*, pág. 217.
13. Siendo el mundo rural percibido como naturalmente religioso, la Iglesia Católica ha intentado tradicionalmente retener a la población campesina, más inclinada a ser permeada por su influencia; ha desconfiado de las migraciones hacia la ciudad dentro de un esquema propio de la religión natural que opone al campo, esencialmente bueno, la ciudad intrínsecamente perversa.

cuya presencia y problemática ha puesto en evidencia el desarrollo objetivo de la estructura económica. Sin embargo, debemos recordar que la iniciativa y la visión de este Arzobispo no es interiorizada por la mayoría de la Jerarquía y del clero católico, lo cual explicaría el hecho de que una vez transformado el escenario político dentro del cual Sanabria impulsa su modelo de Iglesia, ésta se haya recluido en el ostracismo, regresando a sus labores "habituales", presumiblemente las practicadas en el modelo anterior.

Al conformar el mundo campesino un ámbito sacral fundado en una actitud religiosa que, pese al uso de símbolos cristianos, es básicamente la de una religión natural, la práctica religiosa que en este mundo parece ser la más coherente es la de la conservación de este orden sagrado y el combate contra las tendencias al cambio. Esta religiosidad tiene su propio espacio, que no va mucho más allá del horizonte a la vista del campesino, y su propio tiempo sagrado que normalmente es cíclico de acuerdo al ritmo estacional de la naturaleza y de la agricultura. En las fisuras e intersticios de este orden, y casi como mecanismos correctivos, se infiltran ciertos valores éticos de raíz cristiana, como son el llamado al amor, a la concordia, a la resignación.

En este panorama, parece bastante coherente que la Iglesia no muestre mayor espíritu misionero o proselitista, y ninguna disposición para salir al mundo a anunciar algo nuevo. El mundo ya es sagrado, ya está "cristianizado", solamente es preciso mantener una actitud de vigilancia contra los poderes del mal, contra el pecado y su efecto irritante que tiene en un Dios entendido como gran Señor del orden natural y social. La Iglesia se dedica, consecuentemente, a atender el culto, con su ritmo cíclico, que actualiza el significado sagrado de la vida cotidiana en sus dimensiones natural, familiar y social. La dimensión histórica del mensaje cristiano se encuentra enteramente ausente al aceptarse el orden natural y social como definitivos y expresión adecuada de la voluntad de Dios. Esta mentalidad religiosa campesina de adoración de un Dios cosmocrático, se mantendrá y prolongará a pesar de la descomposición de la organización productiva y social basada en el campesino parcelario, y se extenderá en muchas zonas hasta el presente con transformaciones más aparentes que de fondo.

Esta situación puede explicar la inercia de la Iglesia Católica costarricense y la dificultad que en ella experimentan las corrientes transformadoras que en otros medios han despertado un mayor interés. Decíamos que Monseñor Sanabria tuvo el mérito de la lucidez para captar los efectos de la modernización y urbanización sobre la vida religiosa costarricense y sobre las prácticas eclesiásticas. Intenta modificar la visión del mundo sostenida por la Iglesia, de corte estrictamente rural, e inaugurar una pastoral para una realidad nueva en donde la vida urbana adquiere preminencia. En este nuevo contexto el problema de la "cuestión social" se presenta como estratégico. Las trans-

formaciones institucionales de la década de los cuarenta le ofrecen la oportunidad para desplegar el nuevo espíritu destinado a animar cristianamente una sociedad convulsionada por la emergencia política de sectores sociales pujantes. La Revolución del 48 y luego el proyecto social y político del PLN terminan con la agitación social. Un nuevo orden institucional busca implantarse recurriendo a principios de racionalidad económica y de justicia social. Monseñor Sanabria es marginado y la Iglesia vuelve a su cotidianidad. Queda a la espera, reproduciendo solamente las actitudes religiosas tradicionales mediante una pastoral ritual y sacramental.

Transcurren los años sesenta y la Iglesia costarricense no despierta institucionalmente de su letargo. Al mismo tiempo, se va celebrando el Concilio Vaticano II. La renovación teológica y pastoral en otros países avanza proponiendo respuestas a situaciones propias de sociedades que han dejado atrás la cultura campesina. Allí se encuentran en marcha movimientos religiosos que atienden mejor a las necesidades de las capas sociales urbanas. Algunos de éstos, animados de un nuevo espíritu misionero y proselitista, van a llegar a Costa Rica con el impulso de su onda expansiva, generada en España, en los Estados Unidos, en Italia o en algunos países latinoamericanos. Entre estos movimientos tenemos: Los Cursillos de Cristiandad, fundado en España en 1949 y que llega a Costa Rica en 1964; el Movimiento Familiar Cristiano, surgido en Argentina en 1948 y establecido en el país en 1960, y otros movimientos de animación juvenil. En la década de los setenta hará su aparición un movimiento que suscita una gran acogida: es el Movimiento de Renovación Carismática nacido en los Estados Unidos. Le seguirá el movimiento de origen español denominado Catecumenado. La presencia y naturaleza de estos movimientos han sido estudiadas por José Amando Robles, sacerdote español radicado en Costa Rica, cuya caracterización nos parece de utilidad. Analiza diecinueve movimientos religiosos católicos, de los cuales doce tienen origen extranjero siendo ellos los de mayor importancia. Los siete restantes son nacionales y tienen un radio de acción bastante local.[14]

Una interesante observación que hace este autor se refiere a que ellos no muestran ninguna continuidad con los movimientos cristianos surgidos en la década de los años cuarenta y en la línea pastoral de Monseñor Sanabria. En estos años se había establecido la Acción Católica especialmente en el mundo obrero, y coexistía con la Liga Espiritual Obrera. Dentro del mismo espíritu habían emergido en la década de los sesenta ramas estudiantiles y universitarias de la Acción Católica, que aplicaban el común método de "Ver, Juzgar y Actuar", y que de ese modo ligaban su práctica religiosa con la realidad vivida, personal, comunitaria y socialmente. En Centroamérica y en otros

14. Ver José Amando Robles O.P. "Movimientos eclesiales de la Iglesia Católica de Costa Rica". *Mensajero del Clero.* Septiembre de 1983. Número Extraordinario.

países este tipo de movimientos ha conducido hacia un compromiso social y político. En nuestro país ellos tienen una existencia efímera. Los nuevos movimientos, por el contrario, reflejarán un talante completamente diferente. No recogen de los anteriores su afán misionero que los llevaba a insertarse en los medios sociales supuestamente "descristianizados", recogiendo su problemática para darle una respuesta religiosa y de sentido global. No asumen como tarea lo que después del Concilio Vaticano II se entiende como "evangelización" y que obliga a la reformulación de los contenidos religiosos a partir de una problemática original, propia de un mundo "moderno" profano y carente de una cosmovisión religiosa natural como la existente en el ámbito rural. A la inversa, son movimientos que se destinan a la revitalización de los católicos, muchos de ellos viviendo en la modorra que la inercia eclesiástica ha favorecido. Tienden a inscribirse en las iniciativas entendidas como "revival", florecientes en Estados Unidos y en España, que despiertan el fervor religioso y cuya tendencia general se caracteriza "por la espontaneidad, sentido vivencial de lo religioso, fundamentalismo doctrinal y rechazo del mundo".

Curiosamente, estos movimientos surgen en Costa Rica en el mismo momento en que en otros espacios de la Iglesia Católica se abren camino otro tipo de movimientos religiosos, inspirados en una teología que confronta el mensaje cristiano con el mundo contemporáneo y con sus problemas, que se reclama derivada directamente de las conclusiones del Concilio Vaticano II y luego de la Conferencia Episcopal de Medellín, y que se caracterizan por "su institucionalidad, sentido racional y crítico de sus planteamientos, por su identificación con el mundo y compromiso social".

Aunque estos movimientos que surgen en Costa Rica están en principio orientados a desarrollarse en el seno de todas las capas sociales, han prendido principalmente en las capas medias y aún en las capas medias altas. Al no referirse a la situación vivida, como lo hacía el método de la Acción Católica, sino en términos de una moral individual, difícilmente pueden tener una audiencia masiva en los sectores populares urbanos. Pero esto no parece ser un obstáculo para que en algunas parroquias implantadas en los medios populares la metodología de estos movimientos algunos de ellos utilizando técnicas de convicción o provistos de instrumentos que fácilmente exaltan la emotividad y la expresividad, sirva para reanimar a la clientela más asidua. Con todo, la dirección de estos movimientos es en una altísima proporción de las capas medias.

El estudio citado nos muestra que estos movimientos funcionan con un respaldo oficial por parte de la Jerarquía católica, que destina habitualmente un sacerdote como consejero o asesor y cuyo rol es muy variable. Algunos de estos movimientos operan en el ámbito parroquial, complementando las funciones de culto que siguen ocupando el primer lugar en importancia. Otros tienen más propiamente el carácter de movi-

mientos, organizados con base en responsables laicos que dirigen y coordinan las actividades a nivel local o nacional. Los hay que han llegado a tener una membrecía muy numerosa, como el Movimiento de Renovación Carismática que afirma tener más de 30 mil adherentes. Esto demuestra el hecho de que, sin que la Jerarquía católica haya impulsado una reflexión pastoral destinada a elaborar planes de acción acordes con la situación contemporánea, en donde el modelo tradicional de pastoral campesina ya no parece válido, se ha impuesto por la fuerza de los hechos, y gracias a iniciativas provenientes del extranjero, un estilo de animación religiosa que se muestra predominante en las zonas urbanas.

Una de las características de este nuevo estilo pastoral es la localización del mensaje religioso en el campo de las relaciones interpersonales, destacando entre ellas las familiares. Hace un vehemente llamado a la conversión personal e inculca una moral individual y familiar. Por lo general existe una referencia al problema social y a la necesidad de la transformación cristiana de la sociedad, pero ésta se la entiende teniendo lugar, y por lo tanto debiendo merecer el interés de los fieles, una vez que ellos en su interior o en sus familias, hayan alcanzado un grado suficiente de perfección. Sin embargo, como la llegada a este grado de perfección es muy difícilmente mensurable, y como las tareas proselitistas de los movimientos pujantes son crecientes, en la práctica, la acogida de la problemática social como algo positivamente significado y valorado, queda en un segundo plano. Esta es la tendencia observable en estos movimientos. Y es por ello que podemos señalar fundadamente sus dos rasgos típicos. En primer lugar, que el entusiasmo, fervor y dedicación que muestran sus miembros y dirigentes, unido al apoyo financiero externo y a la abundancia de recursos observables en algunos de estos movimientos, se orientan a la construcción interna del mismo. El desarrollo de éste conspira contra la posibilidad de una percepción valorativa del mundo externo y de las responsabilidades de los cristianos en él. En segundo lugar, los contenidos religiosos que allí se comunican tienden a quedarse en la esfera de las abstracciones (pecado, salvación, amor, etc.), fuertemente connotados en términos afectivos y emotivos, o materializables solamente en el campo de las relaciones interpersonales. Es por esto que se puede calificar a esta religiosidad como espiritualista e individualista, en tanto no valora ni da sentido a la proyección del mensaje hacia un mundo social y objetivo cuya problemática podría interrogarlo.

Estos movimientos, por lo tanto, buscan la reanimación o "restauración" de la Iglesia antes que la renovación del mundo mediante la difusión de una ética social de fundamento religioso. Construyen una red de valores y de relaciones en el campo estrictamente espiritual (muchas veces bien cimentada en una infraestructura material), que no vuelve perceptible la posible implicancia del mensaje en la realidad material y conflictiva de la mayoría de los hombres en la sociedad

actual latinoamericana. Enclaustramiento en lo interno y espiritualismo, parecen ser las dos notas características de esta religiosidad. Uno de estos movimientos, Agape, fundado en 1971 y orientado a trabajar en el contexto de los estudiantes universitarios, expresa claramente esta visión:

> . . . concebimos nuestra misión cristiana como una tarea evangelística, kerigmática, de formación de vida comunitaria alrededor de la fe en Jesucristo resucitado, en medio y a través de las barreras ideológicas y socio-económicas. Nuestra praxis es un camino de búsqueda de la restauración de la Iglesia como presencia de Cristo en el mundo. Para nosotros, aunque valoramos la participación de los cristianos en movimientos apostólicos, la tarea fundamental es la restauración de la Iglesia y no el tratar de "cristianizar las estructuras". Este esfuerzo constantinista ha probado ser un fracaso, en la derecha y en la izquierda; y ha contribuido, en un mundo tan diversificado, a aumentar la división y el odio entre los cristianos. Vivimos a la espera dinámica de la manifestación plena del Reino cuyas primicias están presentes ya. No creemos que el hombre pueda construir el Reino, pero no despreciamos los intentos por mantener un nivel decente de vida económica para la sociedad.[15]

Nos encontramos, pues, ante un pesimismo radical ante la posibilidad de que el mensaje cristiano pueda servir de fermento para la construcción de un mundo más humano, o la "ciudad de los hombres". Consecuentemente, se lleva a estos cristianos a preocuparse por la restauración de la Iglesia como "ciudad de Dios". Este paralelismo entre las dos ciudades con relaciones de simple exterioridad, manifestado tan explícitamente en Agape, es común a los movimientos "espiritualistas", centrados en la edificación del cuerpo eclesiástico, y descomprometidos de un mundo entendido tácitamente como un lugar de ausencia de Dios.[16] Nos referimos más adelante al significado social y político de esta suerte de neo-maniqueísmo espiritualista. Por ahora constatamos la importancia cualitativa y cuantitativa de los movimientos religiosos actuales, que reproducen en distintos grados el dualismo entre la vida del espíritu o de la fe, y el mundo como realidad material y social atravesado por conflictos, luchas y tensiones. Su actividad parece conformar el modelo pastoral que efectivamente se despliega en el país y que tiende a complementar las actividades cultuales y sacramentales tradicionales.

15. *Ibid.*, pág. 47.
16. El paralelismo o la oposición entre la ciudad de los hombres y la ciudad de Dios, que se remonta al pensamiento agustiniano de los albores de la Edad Media, ha dado pie a interpretaciones que sostienen la primacía de la Iglesia como institución sobre el poder civil. El espiritualismo moderno, por el contrario, busca legitimar una postura liberal de separación entre los órdenes religioso y político, sin embargo enmascara una nueva armonía práctica, no teorizada, entre el uso del poder y la riqueza como bendición de Dios y la más excelsa perfección espiritual. La indiferencia espiritual ante la riqueza en vista de la pobreza "espiritual" legitima el enriquecimiento.

2. INNOVACIONES PASTORALES EN MEDIOS RURALES

Por iniciativa de algunos sacerdotes receptivos de las nuevas orientaciones teológicas y pastorales que se han abierto camino en América Latina, se han realizado esfuerzos de evangelización integral que partan de la situación vivida por los pobres y marginados. Intentamos en un primer momento describir los contenidos religiosos y las prácticas pastorales que se han realizado en esta dirección en algunos casos estudiados, para intentar posteriormente su comprensión y captar su significado social. Nuestro primer caso es el de una experiencia realizada en una zona cafetalera del valle central, relativamente representativa del contexto económico, social y cultural predominante en una región tan característica de Costa Rica como ésta. Veremos a continuación dos casos estudiados en un contexto de trabajadores bananeros del Pacífico Sur.

2.1. LA PARROQUIA DE SAN GABRIEL DE ASERRI*

Se encuentra en una zona de relieve montañoso, bastante extensa, cuyo centro de mayor densidad poblacional dista unos treinta kilómetros de San José. Antiguamente fue una región dedicada a variados cultivos, como el maíz, el azúcar, el trigo, el frijol, las hortalizas y frutales, además de la ganadería. Pero a mediados del siglo pasado se convierte en monoproductora con la irrupción del café y la apertura del mercado externo. Las relaciones de producción capitalista se vuelven predominantes o subordinantes de las anteriores que perduran. La tierra se concentra en pocas manos debido a la demanda y al alto precio ofrecido a los antiguos campesinos parceleros y debido al endeudamiento hipotecario. Actualmente, en los cien kilómetros cuadrados que constituyen el territorio central de la parroquia (descontando las zonas montañosas periféricas y poco habitadas), se encuentran dos grandes haciendas cafetaleras. Ellas concentran el 65% de la tierra cultivable. Los campesinos parceleros dispersos en sus alrededores, o bien trabajan como peones en la hacienda, o venden su producto al terrateniente, o bien deben transitar por los caminos internos de la hacienda para sacar sus productos, exponiéndose al bloqueo de aquél.

La zona comprendida por la parroquia alberga a una población dispersa en su mayoría, fuera de unas tres mil personas que viven en el Centro, en donde se encuentran la iglesia, la escuela, la oficina de la Guardia Rural, el correo, ciertos locales comerciales y que presenta rasgos más urbanos. El 73% de la población activa se dedica a las labores

* Este apartado es una síntesis de los informes de trabajo de campo realizado por el Mr. José Miguel Rodríguez, como miembro del equipo de investigación dirigido por el autor.

agrícolas de acuerdo al censo de 1973. Sin embargo en el Centro solamente un 39% trabaja en la agricultura. Un 40% de esta población viaja cotidianamente a trabajar a San José, como obreros, peones de la construcción, en oficios domésticos, etc. El desempleo, según estudios de 1976 alcanza a un 12%, a lo que hay que agregar un 4% de subempleo, y esto en momentos en que el desempleo para todo el país llegaba al 7%. Respecto a la distribución del ingreso, un estudio realizado en 1979,[17] arroja los siguientes resultados: el 17,3% de las familias reciben un ingreso mensual menor a 500 colones; para el 23% éste se ubica entre 500 y 999 colones; otros 25% recibe más de mil colones; el resto no sabe cuánto recibe o su ingreso es difícil de estimar pues proviene de las ventas irregulares de productos agrícolas. En este momento se estimaba que una familia de cinco miembros necesitaba como mínimo para la subsistencia una cantidad superior a los mil colones, por lo que se concluye que un 40% de la población vive en estado de estrechez y pobreza.

Sin embargo, la distribución del ingreso en las zonas cafetaleras del valle central no es el mejor indicador de la situación económica. En el caso de San Gabriel hay que considerar que casi un 70% de la población posee casa propia, con un terreno que le permite ciertos cultivos domésticos y la crianza de aves y a veces cerdos, lo que eleva el ingreso real. Por otra parte, durante la cogida del café trabajan hombres, mujeres y niños, percibiendo las familias un ingreso monetario que se destina normalmente a la adquisición de ropa, utensilios del hogar, útiles escolares y otros bienes de duración más prolongada.

En cuando a otros indicadores sociales el ya citado estudio nos muestra que, incluyendo a los analfabetas funcionales, el analfabetismo llega al 60% de la población, lo que resulta bastante alto para Costa Rica. Los periódicos no circulan en la zona, siendo el principal medio de comunicación la radio. Pese a ello, un accidente histórico explica el surgimiento aquí de un grupo de personas conscientes e interesadas por su desarrollo cultural, y probablemente el dinamismo de una cierta élite que posteriormente se va a expresar resistiendo la práctica extremadamente conservadora de un sacerdote que permanece en San Gabriel diez años, y apoyando las iniciativas innovadoras del sacerdote que lo sustituye. En los años treinta se establce en el centro de San Gabriel el educador salvadoreño Francisco Luarca, exiliado político que desempeña los oficios de maestro de la escuela; busca distintos modos de incorporar a los adultos a una actividad cultural y edita un periódico local. Su figura es todavía recordada.

Sin embargo, esta iniciativa no consigue cambiar la mentalidad conservadora de la mayoría del campesinado de San Gabriel. Este

17. María Soledad Melesio Nolasco. *Influencia de la propaganda de radio en una comunidad costarricense.* Tesis de Grado. Universidad de Costa Rica. 1979.

participa de las concepciones predominantes en el valle central costarricense, en donde el café ha asegurado un buen pasar, favoreciendo la valorización de la estabilidad, el temor al cambio o al riesgo, el individualismo y la identificación de la mayoría con la situación del propietario, desde el pequeño parcelero hasta el hacendado. Pese a que la situación objetiva se ha alejado de la idealizada vida campesina y a que muchos trabajan diariamente en la ciudad, la ideología conservadora del pequeño propietario persiste. Las tradiciones rituales y las creencias mágicas o supersticiosas siguen presentes, ofreciendo resistencia a una labor de renovación pastoral como la que veremos a continuación.

La parroquia de San Gabriel incluye entre otras a las siguientes poblaciones: La Legua, Monterrey, La Ceiba de Acosta, La Uruca, Jocotal, Santa Marta y propiamente San Gabriel, con una población mayor a los 16 mil fieles. La considerable extensión, la dispersión de las poblaciones y la situación montañosa de la región dificultan el desarrollo de una acción pastoral continua y amplia. Es evidente que un sacerdote solo no puede atender las necesidades de los pobladores. Debido a esto se ha intentado desarrollar diversos mecanismos. Uno de ellos es el de la visita sacerdotal periódica a cada una de las poblaciones. Otro corresponde a la creación de comunidades eclesiales de base que tienen a su cargo algunas tareas religiosas, tales como el estudio bíblico, oración y preparación de la recepción del sacerdote. La coordinación de las diversas comunidades de base ha correspondido al Consejo Pastoral.

En 1901, siendo obispo de Costa Rica Monseñor Bernardo Augusto Thiel, se crea la coadjutoría de San Ignacio de Acosta y se construye una ermita en Monte Redondo, lo que hoy es San Gabriel. Los sacerdotes que luego tuvieron a su cargo esta región eran los curas párrocos de Aserrí, hasta 1968 en que se nombra al primer párroco del lugar. Este se dedica a fortalecer y a crear agrupaciones religiosas de tipo tradicional, con un objetivo puramente sacramental y devocionario, tales como: Damas Vicentinas, Legión de María, grupos de catequistas, grupos de canto, etc. Este sacerdote entra en contradicciones muy fuertes con la población de su parroquia al adversar algunas expresiones de vida secularizada de los católicos, como la participación en bailes, fiestas y otras actividades. Esto provoca una división de los fieles en dos bandos, en pro o en contra del párroco, que tienen como efecto el agitar el debate sobre problemas religiosos y sociales. La crisis se manifesta en actos de protesta abierta que demandan el retiro del sacerdote, quien es removido de su cargo en 1978. El nuevo sacerdote que llega posee una formación teológica y social moderna. Cuenta, además, con un núcleo dinámico, que ha encabezado la rebeldía contra el sacerdote conservador.

El nuevo sacerdote va a desarrollar un tipo de acción pastoral en dos direcciones fundamentales: la primera de formación de grupos generadores de una nueva conciencia religiosa de acuerdo con los deseos manifestados en la reunión del Episcopado latinoamericano en Medellín, y la segunda de orientación de los grupos ya existentes, promoviendo nuevas técnicas de comunicación a fin de llegar a los sectores más alejados (religiosa y geográficamente) del Centro. Una de las primeras realizaciones es un grupo juvenil. De aquí saldrían las inquietudes y las personas que formarían el grupo "La Palabra" encargado del único periódico del lugar y expresión de la renovación religiosa en curso.

En mayo de 1979 se intenta llevar a cabo una acción pastoral en conjunto con los sacerdotes de parroquias vecinas, de concepción teológica renovada, y en búsqueda de una pastoral popular. Este esfuerzo no prospera. Sin embargo, el trabajo dentro de la propia parroquia sigue siendo muy intenso. Su tarea se extiende no solamente a lo catequético, sino también a lo litúrgico y a lo social.

El Consejo Pastoral trabaja estrechamente ligado al párroco y está compuesto por unas doce personas en su mayoría jóvenes (la edad promedio sería de unos veinte años), algunos de ellos con formación teológica, ya que estudian en el Instituto Pedagógico de Religión, en San José, o son ex-seminaristas. En sus reuniones de reflexión se comentaban y discutían, entre otros, los Documentos de Medellín.

El objetivo fundamental que se propuso el Consejo Pastoral fue el de "formar a las comunidades en sus diferentes sectores para una reflexión personal y una aceptación de la realidad de la fe". [18]

Otros objetivos propuestos eran más específicos:

a) Dar el verdadero sentido a la eucaristía.

b) Fomentar en los cristianos su adhesión a Cristo.

c) Procurar una vida más evangélica en el seno del pueblo, para su vocación de comunión con Dios y con sus hermanos.

d) Aprovechar la religiosidad existente en el pueblo hacia la adoración del Santísimo.

e) Formar en los diferentes barrios, laicos comprometidos que asuman como cristianos su responsabilidad en la comunidad y en el ambiente social. [19]

A fines de 1979 ya existían nueve comunidades eclesiales de base, una en el Centro y las demás en las poblaciones de los alrededores. Los miembros del Consejo Pastoral se distribuyeron la coordinación de las mismas. Estas comunidades de base se centraban en el desarrollo de una

18. Documento elaborado por el Consejo Pastoral bajo el título de *Justificación de nuestro trabajo.*

conciencia más crítica y madura en cuestiones religiosas. Para ello utilizaban el mismo simbolismo religioso tradicional pero tratando de introducir contenidos de fe personal y de participación en la comunidad. El Consejo Pastoral trabajó con otros grupos importantes, como el que buscaba dotar de vivienda a las familias de escasos recursos, el grupo del periódico, etc.

La inspiración teológica de este Consejo corresponde a la de los Documentos de Medellín. Especialmente se rescata lo que corresponde a la participación del laico en la vida interna de la Iglesia y en su responsabilidad social. Es así como el Consejo Pastoral llegó a jugar un papel destacado en la resolución de algunos conflictos entre los trabajadores cafetaleros de la zona y las grandes haciendas.

El trabajo del Consejo Pastoral ha sido amplio y en varias poblaciones hay comités de base trabajando. Sin embargo, el apoyo de la mayoría de la gente en una región conservadora no ha sido unánime y las críticas no han faltado. Se le acusa de que tiende a encerrarse en sí mismo (ghetto) y de que no escucha las sugerencias que se le formulan; para otros, en cambio, el problema de este cuerpo dirigente reside en su propia línea de acción que es considerada por algunos sectores como muy arriesgada y avanzada. Con todo, el trabajo de las comunidades de base se ha centrado en impartir cursillos prebautismales y prematrimoniales, comunicando a través de éstos una formación religiosa que integra lo social.

Puede apreciarse, en efecto, que los miembros de este equipo pastoral manejan un discurso religioso y social homogéneo. A diferencia de otros equipos pastorales investigados, en éste encontramos que sus miembros guardan criterios semejantes sobre los principales asuntos religiosos y políticos. Respecto de la conciencia social puede observarse que ella es coincidente, en términos de la opinión entre los miembros sobre la existencia de una clara desigualdad económica y social tanto a nivel local, como nacional e internacional. Esta idea la encontramos en numerosos editoriales del órgano informativo del Consejo Pastoral, "La Palabra"; por ejemplo, el de la segunda quincena de mayo de 1980, No. 23, en que se refiere al Día del Trabajo; en el de julio de 1982, No. 28, en el que habla de la llegada de las lluvias y del trabajo del campesino. También en julio y agosto, No. 15, en que tanto el editorial como la portada reflejan su entusiasmo por el triunfo de la revolución en Nicaragua. Una última muestra podría ser el No. 21, de abril de 1980, en que se refiere al asesinato de Monseñor Oscar Romero y a la situación de pobreza de América Latina. Por otra parte este tema aparece continuamente. La situación social y económica tiene a su vez su correlato en la situación política. Quien tiene el dinero y la propiedad de las fincas tiene también el poder. Es una idea generalizada entre los miembros del equipo la de

19. *Ibid.*, pág. 13-14.

remitir a ejemplos donde se destaca la diferenciación de clases entre el patrono y el peón cafetalero.

La interpretación de las desigualdades sociales se hace con base en una percepción inmediata de la realidad, marcada por una valoración ética. En las referencias a lo social se maneja un lenguaje en la línea de los documentos de Medellín y Puebla, lo que se expresa en la percepción de una realidad social fuertemente desigual, que permite la explicitación de una problemática socio-política. Sin embargo, aflora la limitación de esta percepción puramente ética y su incapacidad para dar cuenta de la génesis y naturaleza de la situación vivida, con lo que la proyección hacia la práctica social se ve comprometida.[20]

Esto se evidencia en los documentos estudiados y en las entrevistas realizadas que carecen de una referencia a alguna solución profunda del problema social. Los cambios sociales que se visualizan son cambios parciales que no afectan la propia estructura social, siendo iniciativas de carácter local, promocional o asistencial, alentadas por personas prominentes de la propia comunidad y del equipo pastoral.

Este equipo se ha preocupado mucho por desarrollar lo que se podría llamar una pastoral popular, pero entendida esta actividad más bien como una toma de posición frente a prácticas muy anacrónicas o puramente ritualistas de la propia Iglesia, que como un despertar de la conciencia social de los trabajadores y como una reflexión cristiana sobre ello. Parece, por lo tanto, que el discurso religioso ha servido para expresar una serie de inquietudes ya presentes en los miembros más dinámicos de la comunidad, pero a la vez ha hecho que se soslaye el problema del análisis concreto e inmediato de la situación social.

Cuando se revisan los diversos números de "La Palabra", órgano informativo de la parroquia, se encuentran varios temas ideológico-religiosos importantes. Uno de ellos es el del papel del laico en la pastoral. Este tema aparece en referencia al sacerdocio, el cual es entendido como un ministerio otorgado a todos los bautizados.

En el número de este periódico correspondiente a la Semana Santa de 1979 se encuentra una justificación del sacerdocio universal de los cristianos a propósito de las celebraciones del Jueves Santo. Esta es también la idea central del artículo sobre el Jueves Santo del año siguiente.[21] La reivindicación de los laicos y de la comunidad, como reacción al clericalismo antes existente, es pues uno de los temas centrales. En ellos se destaca la misión de servicio de la comunidad y su apertura al mundo circundante con sus problemas. En la misma óptica tenemos una valoración de la eucaristía, en tanto actualización y llamado a la superación del individualismo tradicional, para la construcción de una comunidad abierta a todos los hombres en tanto una

20. Ver el Plan de trabajo pastoral de la Parroquia de San Gabriel de Aserrí.
21. Periódico "La Palabra", Semana Santa de 1979.

aproximación al Reino de Dios. Así se lo expresa en "La Palabra" de la Semana Santa de 1979:

> Venimos a la eucaristía como sacerdotes partícipes del sacrificio de Cristo. Ayudamos a construir el Reino de Dios junto con nuestros hermanos desvalidos, con los pobres oprimidos, enfermos, encarcelados, etc. ¿Buscamos la justicia dentro de ese Reino? ¿Vivimos el amor como Cristo lo proclama? ¿O al contrario estamos llenos de egoísmos, envidias, o contribuimos al crecimiento de la cizaña entre nosotros? ¿Llevamos el mensaje divino a los demás? ¿Estamos dando un verdadero testimonio cristiano, digno de aquel sacrificio de la cruz?

De acuerdo con esta concepción el Consejo Pastoral ha estimulado las asociaciones de ayuda comunitaria inmediata, en particular la vivienda, la mejora en los caminos y la construcción de un parque infantil. Los problemas sociales de mayor gravedad, como la mejora en las condiciones de trabajo en las fincas cafetaleras, no han ocupado tanto la atención del Consejo, aunque sí la del sacerdote.

Existe en el discurso religioso una preocupación central por el "humanismo auténtico" y por la dignidad de la persona. Estos conceptos sirven de hilo conductor al editorial de "La Palabra" del Primero de Mayo de 1979. En esa ocasión se vuelve a poner el énfasis en las desigualdades sociales, aludiendo a las relaciones entre "patronos y trabajadores del campo", a los problemas de salarios, y a la falta de caminos. En un interesante artículo sobre el asesinato de Monseñor Romero, publicado en abril de 1980, se utilizan conceptos tales como imperialismo, pueblo salvadoreño, oligarquía, etc., es decir, conceptos que presuponen una visión estructural de la sociedad.

En este sentido se podría afirmar que el discurso religioso del Consejo Pastoral se aleja de la visión teológica piadosa, pietista y supersticiosa dominante en la conciencia de la gente de la región. Es una reflexión mucho más madura, profunda y abierta a lo social. Pero ella no encuentra una acogida adecuada en la mayor parte de la población de San Gabriel; incluso suscita cierto rechazo hacia el Consejo Pastoral.

Por último, parece necesario destacar la figura del sacerdote y su papel decisivo en una transformación pastoral como la que observamos. Su persona no despierta el rechazo de la población, pese a sus posiciones avanzadas. La actividad del Consejo Pastoral se inspira en su orientación, y en las ideas progresistas que transmite tanto en el campo teológico como en el social. Su cercanía a la gente y la atención a sus problemas, facilita la comunicación de contenidos nuevos, que son interiorizados por las personas más conscientes e inquietas, y que dinamizan en general las actividades de la parroquia. Su figura carismática es esencial, y pese a sus esfuerzos por promover la participación y la autonomía de los laicos, ésta parece estar aún lejana de conseguirse.

El sacerdote artífice de esta evolución pastoral debe alejarse de la parroquia en 1981, siendo reemplazado por otro que reconoce la validez de la renovación en curso, pero que muestra inicialmente ciertas dificultades de acoplamiento con la dinámica del Consejo Pastoral heredado del sacerdote anterior.

Haciendo una evaluación general de la renovación pastoral promovida durante los cuatro años de presencia en San Gabriel de un párroco dinámico, podríamos sacar las siguientes conclusiones:

1. Pese a la intensidad de la labor del sacerdote y del Consejo Pastoral, la situación cultural de marcado tradicionalismo de la región ofrece una seria resistencia al cambio. Recordamos que es una zona del valle central, de tradición campesino-parcelaria, de nivel de vida no excesivamente desmejorado, y de sobrevivencia de los valores individuales propios de una estructura social en donde las relaciones capitalistas de producción y sus contradicciones se han compaginado con los rasgos de la hacienda tradicional, patriarcal, y con la combinación de ésta con la pequeña propiedad campesina. Las actividades de muchos trabajadores en la ciudad no han alterado la vida cotidiana y doméstica de la localidad, en donde poseen sus casas, en algunos casos un huerto, y con ello la base de su estabilidad y seguridad.

2. Las concepciones teológicas y sociológicas del sacerdote y de su equipo conducen hacia una práctica pastoral que integra toda la situación de vida significada religiosamente, tal como ha sucedido en ricas experiencias latinoamericanas. Pero estas inquietudes no corresponden a las del medio social en que buscan implantarse. La renovación está inspirada básicamente en una teología moderna, siendo patente la ausencia de una comprensión de los mecanismos que conforman la vida social y cultural de la zona. Algunas iniciativas como la creación de comunidades eclesiales de base, pueden suscitar la respuesta positiva de una población carente de atención religiosa regular, sin embargo, los contenidos que normalmente las animan (reflexión bíblica referida a la vida concreta, integración de las problemáticas sociales y familiares, discusión comunitaria), difícilmente encuentran receptividad masiva en un medio cultural como el caracterizado. Aparentemente, el encuentro de un sacerdote, conocedor de modelos pastorales exitosos en otros contextos, con un grupo de laicos dinámicos y deseosos de participación pero diferenciados culturalmente de la masa, favorece el surgimiento de un proyecto de acción teóricamente coherente. Lo que parece no hacerse presente es una metodología de trabajo que tenga en

consideración el nivel cultural y religioso de la mayoría, y que diseñe un plan de acción partiendo de su realidad.

3. Las iniciativas promocionales y sociales tienen pleno éxito. Incorporan la participación de las personas más conscientes y abiertas a nuevas formas de pensamiento y acción, como son la formación de una biblioteca, el parque infantil, el periódico, las actividades juveniles. Ellas legitiman, además, la labor del sacerdote y del Consejo Pastoral. Sin embargo, pese a que el discurso emitido alude a la situación social global, ésta permanece en un plano bastante abstracto y es absorbida algo rápidamente y sin mayores mediaciones en un discurso teológico, con lo que el análisis de las determinantes sociales y de las posibles actividades conducentes a una toma de conciencia y acción en lo social, no es asumido en profundidad. La renovación parece ser que se la entiende como el efecto inmediato de la aplicación de una moderna teología.

4. Valorando la eficacia de la renovación litúrgica y de la formación de comunidades de base en orden a desarrollar la conciencia religiosa y social y a fomentar una responsabilidad de la comunidad, ella parece estar limitada, en el caso de San Gabriel, por un cierto elitismo que dificulta la integración de toda la población católica a un proceso de despertar de la conciencia y de gestación de una praxis de mejoramiento de las condiciones de vida de toda la comunidad.

2.2. TRANSFORMACION PASTORAL EN EL PACIFICO SUR

La diócesis de San Isidro de El General abarca precisamente la zona del Pacífico Sur, comprendiendo áreas eminentemente campesinas junto a otras que constituyen propiedades de las compañías bananeras, y que son por lo tanto lugares de concentración de un proletariado rural de tradición combativa. Allí también han tenido lugar importantes movilizaciones campesinas y proyectos como el mencionado en el capítulo anterior de La Vaca y la Vaquita. Se encuentran, por último, en esta diócesis, concentraciones humanas como las que provoca la economía de enclave, reducto de una fuerza de trabajo que trabaja en condiciones duras para una compañía extranjera, que gana salarios superiores a los del promedio y que condensa en su entorno toda clase de patologías sociales. Un caso típico de ello es Golfito.

Esta zona nos ha sido de interés por haberse intentado en algunos casos una renovación pastoral abierta a acoger y otorgar significado

religioso al esfuerzo de lucha de los oprimidos. Por otra parte, desde el obispado se ha promovido una pastoral moderna con amplia acción social, pero estrictamente encauzada institucionalmente para prevenir todo contagio izquierdizante. Daremos una rápida visión de la acción pastoral de la diócesis, para referirnos luego a la que se ha podido desplegar en las zonas bananeras.

2.2.1. Un Esfuerzo de Modernización Preventiva *

En la mencionada diócesis se ha montado uno de los intentos de modernización pastoral más importantes del país. Probablemente es el único lugar en donde se ha conseguido llevar a cabo una estrategia pastoral planificada y comprensiva de una labor en el campo religioso y en el campo social. Con este fin se ha desplegado una acción para atraer recursos materiales e institucionales de dentro y de fuera del país, incluso del Estado.

Dentro de esta estrategia se ha impulsado la labor de los Delegados de La Palabra, que en otros países centroamericanos se han convertido en el motor de una pastoral popular, especialmente campesina. A estos se les ha estado preparando para atender las labores propiamente cultuales en ausencia del sacerdote, para ayudar a este último en sus visitas a las comunidades y para realizar la catequesis. Han sido formados en el Centro de Formación Diocesana, que funciona en la cabecera de la diócesis. Actualmente este movimiento de los Delegados de La Palabra asegura actividades religiosas como las ya mencionadas, cumple el papel de organizar a la comunidad para distintos efectos, y coordina una intensa acción social promovida desde instituciones que funcionan a nivel de la diócesis. Al mismo tiempo los Delegados dirigen los Consejos que se crean en las parroquias, distritos y otros centros de animación pastoral. El funcionamiento de estos verdaderos peones del trabajo pastoral, que pueden llegar a todos los poblados, parece ser la base de la estrategia de una Iglesia activa, que supera la pasividad y el ritualismo tradicionales y que se proyecta socialmente de acuerdo con patrones que veremos a continuación.

Una instancia de acción coordinada y de participación de los laicos en la pastoral la tenemos en los Consejos Pastorales. Estos funcionan a nivel de la diócesis, de las parroquias o incluso a nivel local de ermitas o de distritos. En ellos se conjuga la programación y evaluación de las actividades religiosas y de acción social, mediante la representación de diversos agentes y responsables de los grupos de acción. El más

* La información de base de este apartado ha sido gentilmente ofrecida por el Lic. Gustavo Blanco, aunque él no es responsable del análisis e interpretación que aquí se propone.

representativo es el Consejo adscrito a la parroquia de San Isidro, el que además de contar con la presencia del obispo, reúne a los sacerdotes de la parroquia y a representantes de Cáritas, de Acción Social de los Grupos Apostólicos, de los Catequistas y Delegados de La Palabra. La parroquia cuenta con unas 75 comunidades filiales, que tienden a reproducir a su propia escala consejos pastorales para la coordinación del trabajo religioso y social. Esta estructura organizativa parece ser un indicador del carácter expansivo y dinámico del trabajo pastoral en la región.

La presencia de Cáritas es muy importante en el terreno de la acción social. Sus agentes han intentado superar el asistencialismo tradicional de tipo paternalista reforzador de la dependencia y de la pasividad. Sin abandonar la distribución de bienes, pretenden impulsar actividades promocionales, tales como cooperativas, cursos de manualidades, cursos de corte y confección, construcción de viviendas, etc., buscando la participación de la comunidad. Pero al mismo tiempo, desde Cáritas se programan retiros espirituales, se busca la coordinación de los Grupos Apostólicos, se promueven jornadas de reflexión y estudio. Probablemente la capacidad económica e institucional de Cáritas sirve de plataforma para otras actividades de las parroquias y centros pastorales. Ella proporciona también una base para la coordinación de las comunidades con las instituciones gubernamentales. Un mecanismo de financiación de las propias comunidades lo constituye la venta de ropa recibida del exterior, y con cuyo producto solventan los gastos de los cursos y las diversas actividades comunitarias, además de la ayuda directa. En un informe reciente elaborado por Cáritas diocesana, se comunica que esta organización cuenta con 9 Comités Parroquiales, con 115 Comités Básicos (en pueblos y caseríos), y con 50 Amigos de Cáritas (colaboradores), lo que hace que el número aproximado de personas involucradas en su acción alcance a 2.400. En estos comités participan los Delegados de La Palabra y miembros de los Grupos Apostólicos. Entre las actividades promocionales se cuentan, cooperativas de pesca, de granos básicos, pequeñas empresas artesanales, de floristería, asignación de becas a estudiantes y construcción de viviendas, además de actividades propiamente asistenciales como la participación en el Plan Nacional de Alimentos, que distribuye víveres a más de 3.400 familias, el programa de ropa y medicinas y la atención a minusválidos. Podemos ver, en síntesis, un esfuerzo organizativo de proyección múltiple, que canaliza la presencia de la Iglesia Católica en una región poblada por pequeños productores empobrecidos.

Complementa la acción de Cáritas otra impulsada por la llamada Acción Social Católica que se orienta principalmente a la promoción de proyectos productivos, haciendo uso de fondos gubernamentales y de las agencias internacionales como la AID. Ella ha impulsado las huertas y

solares comunales, concitando en torno a este objetivo a unas 29 comunidades. Entrega, además, semillas e instrumentos de trabajo, movilizando a un buen número de comités integrados al programa. Una de las características de esta acción es la búsqueda de la auto-organización de la comunidad en torno a metas productivas y de desarrollo. Las actividades económicas se complementan con una difusión ideológica constante, ejercida desde un programa de radio, llamado "Surco de Esperanza" de vasta audiencia en la zona. En estos programas se combinan exhortaciones a la responsabilidad y a la iniciativa desarrollista y progresista de los campesinos, combatiendo la pasividad y el derrotismo ambientales, con proclamas de un vehemente anticomunismo a pesar de la inexistencia de grupos comunistas en la zona. Sobre los contenidos proclamados ofrecemos más adelante algunos indicadores. Esta organización busca también conseguir tierras en arriendo para los campesinos más pobres. Como complemento, desde esta misma instancia se promueve el programa "Biblia Peregrina", que consiste en la distribución gratuita de Biblias mediante visitas a las casas.

En el plano estrictamente religioso funcionan los mencionados Grupos Apostólicos que son de diversa índole, como la Legión de María, Juventud Católica Activa, Movimiento Familiar Cristiano, Neocatecumenado, Renovación Carismática, etc. Estos grupos se ocupan de actividades propiamente espirituales o devocionales, que entran a veces en competencia con el activismo de los grupos de acción social. Organizan retiros espirituales, actividades culturales, de oración y de formación. Reproducen las características ya conocidas de estos movimientos de prescindencia de la problemática social o de su consideración puramente asistencial.

Esta breve caracterización de la acción pastoral debe contemplar algunos de los rasgos del discurso que se emite desde el programa radial Surco de Esperanza, con sus contenidos religiosos, promocionales y en ocasiones claramente políticos. Su lectura recuerda nítidamente la prédica de la Iglesia desarrollista de los años sesenta, en donde se combina el progreso técnico, al bienestar material y la acción comunitaria, con el engrandecimiento de la Patria, la construcción de una "verdadera Iglesia" y el cumplimiento de la voluntad de Dios. Sin embargo, dentro de un contexto de aguda crisis social en Centroamérica, a estos contenidos se les agrega una agresividad anticomunista que contrasta con el irenismo triunfalista del desarrollismo y aún con los preceptos cristianos proclamados. Algunos pasajes nos pueden mostrar la imbricación de lo religioso, lo económico y lo político en el discurso desarrollista, su ausencia total de crítica social y su fe convencida en el poder de las agencias internacionales y de las instituciones del Estado, en vista de procurar la armonía nunca cuestionada entre cristianización y progreso técnico.

La buena noticia final es que el señor Douglas Ryan, Voluntario del Cuerpo de Paz directamente involucrado como asesor y supervisor

del programa, nos ofreció en la reunión del pasado jueves, presentar un proyecto de instalación de bombas para agua, mediante ayuda económica que ofrece la Agencia para el Desarrollo Internacional, conocida como la AID. Como vemos, hermanos, la actividad y la iniciativa que hemos venido generando en acción social está dando muy buenos frutos, sobre la base del esfuerzo y el espíritu de trabajo y de servicio que está surgiendo de las mismas comunidades dispuestas a trabajar muy duro en la solución de todos los problemas que significan peligro para la salud material y espiritual de nuestras familias. El verdadero triunfo no está en la ayuda económica que hemos conseguido sino en la forma cómo nuestras comunidades aprovechan e invierten el recurso material que les estamos proporcionando. Sabemos que muchos no van a reaccionar y seguirán resignados a la suerte que la vida les depare, pero bien sabemos que la mayoría, inspirados en la doctrina social de la Iglesia, marcharán al frente de estos movimientos, que son el espíritu de Dios, manifestándose abiertamente en los corazones que quieren seguirlo. (*Surco de Esperanza.* 24-25 de abril de 1983).

Bien podríamos decir que una huerta y un solar no son nada nuevo ni del otro mundo, pero en el caso nuestro, que se trata de huertas y solares que se han inspirado en la doctrina de Acción Social Católica, vemos entonces que tienen su diferencia, que no es un simple sembrar y cosechar rábanos, zanahorias y lechugas, sino sentir que desde el principio que se prepara la tierra, las eras y se siembra la semilla, hay un espíritu de lucha, de esfuerzo y de servicio por nuestros niños y nuestros hermanos, que nos hacen sentir una satisfacción interior que solo disfrutan los que tienen y ponen a Dios ante todo y por encima de todo lo que hacen, no importa dónde y cuándo lo hagan. (*Surco de Esperanza,* 8-9 de mayo de 1983).

Acción Social Católica está dando sus primeros pasos para que la escuela, el comedor escolar, el centro de nutrición, los salones comunales, los expendios y hasta las canchas de deportes no sean sino proyecciones de una Iglesia nueva, viva y dinámica, que orienta todo su acontecer y progreso con el corazón y la mirada muy puestos en ese Dios nuestro Señor, dador de amor y de vida, fuente inagotable de todo bienestar y toda felicidad. (*Surco de Esperanza,* 8-9 de mayo de 1983)

Nos hemos cansado de repetir que nuestro programa es por los pobres y para los más necesitados, pero no vamos a engañarnos a nosotros mismos dejando de decir públicamente que la pobreza y la necesidad de muchos no tienen origen sino en la falta de ganas de trabajar, que en un buen castellano podemos llamar vagancia o vagabundería . . . Nada debemos extrañarnos de que el cuento siga siendo criticar al gobierno, organizar huelgas, redactar pliegos de peticiones y en definitiva todo menos organizarse como Dios manda para realizar y cumplir con los deberes y obligaciones que cada uno tiene en lo personal, en lo familiar, en lo comunitario y por lo tanto como ciudadano que en algo contribuya en la solución de los problemas que sufrimos . . . Nunca hemos estado a la defensa de los ricos, pero es justo reconocer que los bienes materiales que muchos hermanos disfrutan, se los han ganado a base de mucho esfuerzo, trabajo y sacrificio. Muchos de esos llamados ricos de algunas comunidades, son los líderes que por su hábito de trabajar duro y resolver problemas, son los que echan a caminar los proyectos de

beneficio comunitario. Tampoco significa nuestro comentario que le vamos a volver la espalda a los pobres, jamás, pero lo que sí seguiremos haciendo es denunciando a mucho pobre, por vicioso y por irresponsable, y que los verdaderos pobres son las esposas y los hijos que van dejando botados por donde quiera que van pasando. (*Surco de Esperanza*, 3-4 de julio de 1983).

La paz, la tranquilidad y la verdadera calma no hay duda de que la hemos venido perdiendo en todos nuestros países porque bien sabemos que el comunismo internacional ha desatado una tempestad de agresión, de atentados, de guerrilla y de terrorismo, que como bien sabemos ya está cobrando las primeras vidas costarricenses en nuestra frontera norte. Cuando transmitimos la Palabra de Dios, no hay duda de que damos el mensaje de vida y de paz a todos nuestros hermanos, pero estaríamos engañándonos a nosotros mismos si al mismo tiempo no fuéramos creando conciencia de las dimensiones y del peligro inminente que el comunismo y el materialismo ateos están desatando en el mundo, como bestia apocalíptica que en su galopar va dejando una interminable estela de sangre, de muerte y de dolor.

. . . Con el terremoto el Señor ha sido clemente y piadoso una vez más con nosotros. Pero lo que ya debe irnos asustando más y más, es ese terremoto de lenta destrucción que año tras año el comunismo ateo ha ido desatando en nuestra Patria y en las patrias de todos los ciudadanos del mundo. Los costarricenses pareciera que seremos los últimos en darnos cuenta, porque aquí nosotros hace muchos años que venimos durmiendo y roncando día y noche, envueltos en la cobija de la paz y muy tapados con una sábana de una democracia que no nos deja ver ni siquiera lo que está sucediendo en nuestros países hermanos . . . No dejaremos de ser siempre mensajeros de paz y de la buena nueva, pero hermanos, cuando vemos la tempestad que se nos avecina, tenemos que sumar a nuestros mensajes de esperanza, el llamado a una lucha que no estamos acostumbrados a dar, porque nunca como ahora hay un enemigo a las puertas de nuestra Patria, listo para disparar y matar a los que hablen de Dios, de Paz y Libertad. (*Surcos de Esperanza,* 31 de julio-1 de agosto de 1983).[22]

Estos pasajes extraídos de una emisora oficial de la Iglesia Católica en San Isidro, que sirve de instrumento para una actividad de proyectos de promoción social y campesina, nos puede dar una idea acerca de la naturaleza social y política de tales programas, así como de la compleja y dinámica estructura que sustenta una acción pastoral planificada. Dejaremos para más adelante una reflexión acerca de los contenidos emitidos, pero no podemos dejar de apuntar ahora la coherencia del mensaje y su aptitud para otorgarle inspiración y significado a la amplia tarea de acción social emprendida por la Iglesia. Notamos la ausencia de toda perspectiva mínimamente crítica sobre el orden social existente y sobre las causas de la masificación de la pobreza; la denuncia

22. Los textos que se presentan han sido extraídos de los libretos utilizados por el programa de radio oficial de la pastoral social del obispado.

se orienta, por el contrario, hacia la vagabundería del pobre, señalando el ejemplo del rico emprendedor y trabajador. La propuesta de un modelo de identificación es explícita, subyaciendo en ella una explicación de la pobreza. El bienestar material, el fortalecimiento de la Iglesia, la voluntad de Dios, y el engrandecimiento de la Patria, conforman una unidad incuestionable. A ello se llega mediante el trabajo productivo, personal, familiar y comunitario. Contra ello atentan la vagabundería y el comunismo internacional. La respuesta que tales amenazas suscitan es la denuncia de esa vagabundería del pobre, y en última instancia, es esa "lucha que no estamos acostumbrados a dar" contra "el enemigo a las puertas de la Patria, listo para disparar y matar". En un contexto belicista en que Costa Rica es fuertemente presionada para que se preste como campo de maniobras militares contra el gobierno sandinista de Nicaragua, el mensaje de la Acción Social Católica tiene un claro significado bélico y legitimador de la guerra.

Para terminar, deseamos llamar la atención sobre el carácter del soporte económico y social que la estrategia de pastoral social de la diócesis ha buscado y construido. Ya nos referimos a la presencia de diversas agencias internacionales, particularmente la AID. Pero resulta muy significativa la articulación que la acción social de la Iglesia busca con las instituciones del Estado. Estos contactos han existido con el Ministerio de Agricultura, con el Ministerio de Salud, el Ministerio de Planificación, el Instituto Nacional de Aprendizaje y la Dirección Nacional de Seguridad Social del Ministerio de Trabajo. Puede sostenerse, sin duda, que este tipo de apoyo social y económico es característico del progresismo desarrollista que se inicia en los años sesenta con la Alianza para el Progreso, inspirado en la eficacia atribuida al progreso y a la inversión económica, como palancas de un desarrollo sin transformaciones sociales de relevancia, y que mostró sus limitaciones en la gran mayoría de los países en que fue aplicado. La irreductibilidad de la estructura económica y del poder real, atentó contra los programas desarrollistas y la situación evolucionó hacia contradicciones y enfrentamientos más agudos. La inviabilidad del desarrollismo como estrategia global, tanto estatal como eclesiástica, condujo a la Iglesia, sea al retorno al espiritualismo religioso, sea hacia una pastoral comprometida con las luchas del pueblo. La propia Iglesia Católica en Medellín ya no se encontraba sosteniendo ingenuamente tales programas, habiendo desplazado su énfasis hacia el problema de la justicia social y a la denuncia del pecado estructural, como causa de los sufrimientos de los pobres. Es por esto que los programas de San Isidro de El General contienen una inspiración pre-Medellín, teniendo su soporte no en los pobres o los de abajo, sino en los de arriba, en el poder del Estado y en las agencias internacionales, algunas de las cuales, como la AID, no favorecen proyectos discordantes con la política norteamericana para el área.

2.2.2. Pastoral Popular en las Zonas Bananeras *

En contraste con la pastoral de San Isidro de El General, dotada de proyectos de desarrollo y generosamente financiada y apoyada por instituciones extranjeras y nacionales, y que opera en zonas de pequeños propietarios, se ha intentado en Palmar y en Golfito, campo de actividad de las compañías bananeras, una pastoral muy diferente que, lejos de poner en ejecución un aparato institucional destinado a conformar un marco empresarial para las actividades productivas de los campesinos, intenta partir de la reflexión acerca de la situación vivida por los pobres y sumarse a los esfuerzos que desde las mismas agrupaciones populares pueden surgir. Al no constituir esta alternativa pastoral una propuesta de acción desarrollista elaborada por organismos técnicos y especializados, tampoco se propone transmitir una posición ideológica tan definida como la que hemos visto en el caso anterior. Por el contrario, busca partir del intercambio entre la gente, de la reflexión, de la asimilación de las inquietudes populares. Pretente construirse desde abajo, aunque sin descartar, como es el caso de Golfito, el apoyo a las cooperativas y otras iniciativas económicas. Veremos en primer lugar la situación de Palmar y luego la de Golfito.

En 1938 llega la Compañía Bananera a la región de Cortés, a una zona de escasa población y de ascendencia indígena. Esto provoca una intensa migración desde todos los puntos del país. Inicialmente se enrola a unos 600 trabajadores. Se instalan campamentos y rancherías, dotados de algunos servicios, y se comienza el trabajo en las fincas. El número de trabajadores ha llegado a ser de alrededor de 4 mil. El espacio físico es ocupado de acuerdo con los requerimientos de una empresa que funciona como enclave. Esto ha dado como resultado las características peculiares que la zona presenta en la actualidad. Palmar se encuentra dividido en cuatro sectores sociales y espaciales claramente diferenciados. El primero de ellos lo constituye el cuadrante de la ciudad. Viven allí los empleados medios, como los bodegueros, mecánicos y choferes. Casi toda esta población depende de la Compañía Bananera, con excepción de los funcionarios medios de otras actividades, como maestros, enfermeras, comerciantes, etc. Un segundo sector está conformado por los peones de las fincas bananeras. Existen en la actualidad doce fincas. Ellos viven en caseríos construidos en medio de las plantaciones, de acuerdo con la típica estructura urbanística de los enclaves bananeros. Un tercer sector lo representa una población que se ha ido instalando a orillas de la Carretera Interamericana que pasa frente a Palmar y que comunica a Costa Rica con Panamá. Esta población no está vinculada a la Bananera; está compuesta por pequeños productores o peones al servicio de estos últimos. El cuarto sector es el formado por

* Este apartado sintetiza los informes de trabajo de campo elaborados por el Mr. José Miguel Rodríguez, como miembro del equipo de investigación dirigido por el autor.

los empleados altos de la Compañía. Es el sector conocido como "la zona", de casas muy confortables y de amplios jardines, separados por una reja del resto del territorio . . . Esta es ia situación correspondiente a Palmar Sur. Al oeste del río Térraba ha surgido posteriormente Palmar Norte como centro comercial que cobra creciente importancia.

Palmar Sur se convierte en un centro laboral de importancia conformado por emigrantes de diversas zonas del país. No ha existido allí un problema grave de desempleo y los salarios son relativamente altos comparados con los de otras regiones. Predomina un proletariado rural aunque en la zona de la Carretera encontramos principalmente campesinos y campesinos proletarizados. La organización popular más importante será, por lo tanto, de tipo sindical.

Desde sus inicios la Compañía se preocupó de traer personal religioso, católico y protestante, para la atención espiritual de sus empleados. Fue así como llegaron sacerdotes franciscanos estadounidenses, los que de acuerdo con su posición institucional y económica de dependencia de la Compañía, difícilmente pueden ir más allá de una pastoral ritualista y sacramental por encargo patronal. Sin embargo, en 1979 llegan a la zona religiosos dominicanos ligados a la parroquia e independientes de la Compañía, actualizados teológicamente y atentos a la orientación de la Iglesia latinoamericana que ya ha definido como prioridad la "opción preferencial por los pobres".

La pastoral que los dominicos inician cuenta desde el primer momento con el apoyo del párroco del lugar. Ellos no buscan crear inmediatamente comunidades eclesiales de base en sentido estricto, sino más bien fomentar la formación de grupos cristianos que vayan adquiriendo la responsabilidad de la pastoral en sus propios cuadrantes. No montan una estructura de Delegados de la Palabra que evitar la conformación de un estrato sobrepuesto a la comunidad. Esperan que sea la propia comunidad la que vaya formando a sus responsables. De 1979 a 1980 trabajan formando líderes en las fincas bananeras. Pero luego el trabajo se amplía. En efecto, se desarrollan grupos que despliegan actividades de acuerdo al criterio de la propia gente de cada finca. Estas actividades se encauzan a través de comisiones que reflejan las inquietudes del trabajador bananero: promoción de la justicia, actividades culturales, catequesis, Celebración de la Palabra, etc. Por lo general, las comunidades que se forman se reúnen con alguno de los sacerdotes. Posteriormente se forman las comunidades de servicio, es decir, grupos que surgen en los diversos núcleos y que se dedican a actividades específicas de servicio en los diversos lugares. Estos grupos se reúnen una vez al mes para evaluar lo realizado, para programar el trabajo y para su propia formación. Esta nueva forma de trabajar implantada a partir de 1980, da mejores resultados que la de los grupos originales porque se desenvuelven con mayor eficiencia en sus diversos objetivos. Se convocan cuatro horas por mes, ya fuera toda una mañana o toda una tarde.

En 1981 se realizan dos cursillos bíblicos y uno en el año 1982. Fueron organizados por los formadores y participó mucha gente de los diversos sectores. Los sacerdotes dominicanos pasaron a ser los animadores y los organizadores de los grupos cristianos que funcionaban en forma autónoma, y a los cuales sólo visitaban una vez al mes.

También, por iniciativa de los propios dirigentes de los grupos, surge la necesidad de formar un Consejo Pastoral. Este Consejo será constituido por dos representantes de cada grupo cristiano, tanto de las fincas, como de la Carretera o del cuadrante; en total son diez grupos, por lo tanto había veinte personas en el Consejo Pastoral. Este Consejo atendía todo lo relacionado con las comunidades cristianas y con las comunidades de servicio.

El funcionamiento de esta estructura era algo complejo por lo que a partir de octubre de 1981 el procedimiento se simplificó. Se decidió reunir a los grupos cristianos en tres bloques de acuerdo con las distancias y a la homogeneidad de la situación social: fincas, Carretera y Centro. A raíz de este cambio se realiza una asamblea del bloque una vez al mes en una finca o en un lugar céntrico. Las reuniones comprendían: intercambio de experiencias y de información, Celebración de la Palabra y refrigerio. Además, cada grupo cristiano seguiría reuniéndose ahora una vez a la semana. El Consejo Pastoral también se transformaba; sólo contaría con tres personas, o sea un representante de cada bloque; se reuniría una vez al mes para discutir las líneas de acción, intercambiar inquietudes e información. La nueva estructura permitió una actividad bastante amplia.

No todos los grupos tienen igual grado de conciencia religiosa y social. Así por ejemplo, algunos participaron muy activamente en favor de la huelga bananera de 1981, mientras que otros se mantuvieron al margen. Entre los más activos, se da el caso de que algunos dirigentes cristianos son también dirigentes del sindicato. Esto es lo que ha favorecido una cierta concordancia o convergencia en la apreciación de los problemas entre los dirigentes religiosos y los dirigentes sociales o políticos. De este modo, las comunidades cristianas han participado de alguna forma en las inquietudes populares y analizado las situaciones que comparten los trabajadores. En ocasiones de luchas importantes, como las huelgas, han estado claramente de parte de los trabajadores.

Los sacerdotes dominicanos pronto se ganan el recelo de los funcionarios de la Compañía. Su presencia, acogida en las fincas y en la Carretera, no lo es en el cuadrante. Incluso la asistencia a la Misa se resiente en este último lugar. A ella no asisten más de 18 personas y ni los trabajadores se acercan por temor a que la administración de la Compañía los identifique con los sacerdotes. La opción de éstos ha sido la de trabajar con los más desfavorecidos y solidarizarse con su situación. Esto se presenta como una ruptura respecto a la atención reli-

giosa tradicional, cuando los agentes religiosos convivían más con los funcionarios altos y medios y desde esa posición descendían al pueblo para funciones específicas. La polarización social y una politización relativa e inevitable de las prácticas de los trabajadores, portadores de la tradición de lucha más significativa del país, confiere un carácter político a la solidaridad con el desfavorecido. Los sacerdotes no pueden escapar a esta obligatoria ubicación en uno de los polos objetivamente antagónicos. Sin embargo, esta situación no podía prolongarse por mucho tiempo. Las influencias de la Compañía y el conservadurismo político del obispo del lugar, que pese a todo no obstaculizó el trabajo de los dominicos, pueden estar presumiblemente en el fondo de la decisión que toman estos sacerdotes de alejarse de la zona y dedicarse a otras labores. Este alejamiento, por otra parte, es resentido por las comunidades por ellos formadas como un abandono, provocando la frustración en los responsables ya capacitados y motivados para la tarea de una pastoral popular comprometida.

La otra experiencia que reviste un cierto interés es la que está llevando a cabo una comunidad de sacerdotes franciscanos en Golfito. Se trata de una zona compleja. Tres sectores se pueden distinguir en ella: un casco urbano de antiguo esplendor de cuando el enclave bananero con sus actividades adyacentes se instaló allí para efectos de administración, embarque, desembarque y vivienda de sus empleados, y que ha caído actualmente en un total deterioro; allí cunde el desempleo; es un receptáculo de trabajadores desplazados de las actividades bananeras; la infraestructura física se halla abandonada y la vivienda en pésimo estado; es un reino de la prostitución, el alcohol y las drogas. En segundo lugar, las fincas bananeras que no difieren gran cosa de las de Palmar. En tercer lugar, un amplio sector de campesinos minifundistas, peones de fincas pagados en especies o en usufructo de tierras, inmersos en una economía de subsistencia, y dedicados al cultivo del maíz, chayote, cacao y otros productos similares. Los sacerdotes que atienden la parroquia han hecho, al parecer, una clara opción pastoral. El trabajo en las fincas es mínimo, sólo acuden allí para actividades rituales y sacramentales. Tampoco han buscado una acción pastoral sistemática en la zona urbana con sus características de enclave en plena decadencia. Se han orientado al trabajo entre los campesinos de la región. Las razones de esta opción no fueron explícitas, pero puede interpretárselas como surgiendo de las dificultades naturales de transformar un medio tan deteriorado, o del peligro de un enfrentamiento con la Compañía Bananera, en condiciones en que los actuales sacerdotes pertenecen a la misma orden que la propia Compañía trajo para las tareas de atención espiritual de sus trabajadores católicos. Ellos expresan actualmente que no tienen ni conflictos ni relaciones de dependencia con esta compañía transnacional.

En lo pastoral han aplicado la metodología de formación de Delegados de la Palabra, los cuales reciben una instrucción básica. Son miem-

bros destacados de las comunidades que reemplazan en ellas al sacerdote en la predicación, en la liturgia y en la realización de los cursos pre-sacramentales. Al mismo tiempo desempeñan funciones sociales en la comunidad, tales como la asesoría para tener acceso a créditos, asignaciones familiares y otros servicios emanados del gobierno. Muchos de ellos, al ser los dirigentes naturales de la comunidad, son también miembros de algún partido político, principalmente del PLN, pero también de izquierda; algunos han estado vinculados a la actividad sindical. Es así como han motivado a la comunidad para participar en reivindicaciones y luchas, dándole un carácter social a la predicación y a la interpretación del mensaje religioso. De este modo, las comunidades han participado en actividades de solidaridad con las huelgas bananeras, en apoyo a los movimientos precaristas de la zona buscando recursos materiales para venir en su ayuda y se han hecho presentes en las reclamaciones al Consejo Nacional de Producción, participando incluso en la toma de su edificio por parte de los campesinos. Fuera de esto han dinamizado los trabajos comunales. Esto hace que la politización desde los intereses populares sea una realidad bastante natural para la comunidad. Desde la parroquia se impulsa, también, una acción social destinada a favorecer ciertos proyectos cooperativos o promocionales entre los más pobres.

En el campo religioso se ha organizado la catequesis, también conducida por laicos, como actividad destinada a la preparación de los niños para la primera comunión. Funcionan también grupos espiritualistas que han entrado en conflicto con los Delegados de la Palabra, como es el caso de seis grupos de carismáticos.

En síntesis, vemos en la pastoral de Golfito un esfuerzo relativamente parecido al de Palmar, aunque ciertamente mucho más tímido, en el sentido de buscar una actividad religiosa que integre la comprensión de la propia realidad, incorporando a los laicos, y proyectándose hacia la solución de los problemas sociales más urgentes que aquejan a los más desfavorecidos y hacia la solidaridad con sus luchas, proyección que trasciende el ámbito de los intereses de la propia comunidad y de sus propios proyectos.

Fuera de los casos de renovación pastoral en zonas rurales que hemos considerado aquí, existen otras iniciativas en otras áreas del país, algunas de las cuales revisten mucho interés aunque se encuentran en proceso de gestación, y pueden llegar a representar modalidades más profundas de concretización en Costa Rica de una opción preferencial por los pobres. Pero a la luz de los casos estudiados puede sacarse una primera conclusión todavía muy general acerca de las tendencias percibidas. En el caso de San Gabriel pudimos observar un intento llamativo de actualización teológico-pastoral, que considera teóricamente la problemática social como ligada a la proclamación de un mensaje religioso, pero que no encuentra metodológica-

mente el camino para incorporar a un campesinado tradicionalista a una relectura de su propia situación, a partir de las categorías religiosas que en otros contextos se han revelado como aptas para una solidaridad y responsabilización ética por la transformación social, en vista de una vida más humana. La pastoral de San Isidro de El General es nítidamente un modelo del pasado, de la época de una Iglesia desarrollista, carente de los contenidos religiosos capaces de dar sentido a la solidaridad y al compromiso con los más pobres que trascienda sus propios proyectos. Ha construido un gran aparato asistencialista y promocional que debe derrumbarse si le llega a faltar el apoyo económico. No ha descubierto la posibilidad de apoyarse en la fuerza religiosa de los pobres, como se busca claramente en otros casos, sino que pone su confianza en el dinero extranjero y en la institucionalidad vigente. De allí su carácter verticalista y su carga ideológica reveladora del terror ante la transformación social. En Palmar, y en Golfito en un grado más elemental, se muestra una estrategia muy distinta. Se parte del pueblo, de su reflexión y de sus impulsos hacia la solidaridad, abriéndose la comunidad a las necesidades de todos; y el dirigente religioso, Delegado de la Palabra, participa con la comunidad en actividades sociales y aún políticas; cuando la solidaridad se dirige hacia los trabajadores bananeros y debe enfrentar el interés de la poderosa compañía, las fuerzas contrarias parecen invencibles. Inexplicablemente los sacerdotes deben abandonar el terreno y con ello el trabajo de florecientes comunidades.

3. INNOVACIONES PASTORALES EN MEDIOS URBANOS

En los centros urbanos más importantes de Costa Rica, y pese al hecho de que la Jerarquía católica no ha promovido una reflexión u orientación pastoral sistemática encaminada hacia una encarnación de la Iglesia en los barrios empobrecidos, han existido también interesantes iniciativas en este sentido. De acuerdo con las declaraciones de un párroco cuya experiencia ha sido conocida, "el Espíritu sopla descaradamente" pese a la indiferencia u oposición jerárquica. Esto lo vemos en una buena cantidad de intentos de conformar una Iglesia distinta, que nazca desde los pobres, desde su propia situación, y que alimente un ansia de liberación integral mediante la participación activa de éstos. De entre los casos analizados, se ha seleccionado uno para ser expuesto más ampliamente debido a que es, a nuestro juicio, el que en una forma más completa ha buscado encarnarse en la situación popular y partir de las aspiraciones y luchas de los más pobres. Por eso mismo, se ha constituido en un foco de conflictividad dentro de la Iglesia, representando un modelo eclesial que se sitúa en las antípodas de la práctica habitual de ésta. Consideramos a continuación algunos casos cuya orientación fundamental puede haber sido similar a nuestro prototipo, pero que no han contado, en veces, con la continui-

dad del equipo pastoral, o que no han surgido en un contexto de condiciones de vida tan críticas y desafiantes para una pastoral popular que busca el acompañamiento del pueblo.

3.1. LA EXPERIENCIA DE CHACARITA*

> Para conocer la situación de nuestra comunidad de más de 35.000 habitantes, nos hemos abocado a realizar una encuesta de comprobación y evaluación de la problemática. De los 15 barrios, escogimos seis que consideramos como arquetipo de la globalidad: Huerto San Luis, Fray Casiano, Santa Cecilia, Los Angeles y Santa Eduviges. En total se encuestó a 784 familias, con 3.983 personas (5,08 promedio por familia). De ellas resultaron 1.207 trabajadores y 269 ancianos.
> El índice de desocupación real arrojó un promedio de 69,67% de desocupación.
> Los ancianos sin acceso a pensión alguna alcanzan un 72,01%, y los que tienen pensión, en su mayoría se trata de régimen no contributivo, por un monto de ₡ 300.00.
> El 65,17% de los que tienen trabajo fijo, obtienen un salario que no llega a ₡ 90,00 diarios.
> Si a esto añadimos la carestía de vida –en este mes el costo del agua subió en un 142% – la conclusión es que la situación de Chacarita sólo puede definirse con una palabra: caótica. La mayoría de su población no goza de un mínimo vital. La carne, los huevos, la leche, el pan, el pescado, etc., ya no aparecen en nuestras cocinas. El índice de desnutrición aumenta sobre todo en los niños, las mujeres y ancianos.
> Igualmente en cuanto a vivienda: la inmensa mayoría son de tipo tugurios, sin las mínimas condiciones higiénicas que permitan el desarrollo normal de la vida familiar. Hay una progresiva desintegración familiar. La juventud no tiene expectativas, se desmoraliza, y está tentada a engrosar el progresivo aumento de la prostitución en ambos sexos.
> La proliferación de cantinas, como fruto de una absurda política administrativa y la privación de mecanismos culturales cultivadores del espíritu, dan paso a una subcultura deshumanizante, que atrofia las más elementales facultades del hombre y la convivencia humana.
> La imposibilidad de dar respuestas adecuadas por parte del IMAS, Comedores Escolares, Infantiles, etc., crean un sentimiento de frustración. La campaña política, con las promesas de puestos fijos "cuando ganemos", que nunca se cumplen, sino en beneficio de los grandes dirigentes, amplían esa frustración.
> Asimismo el incumplimiento de la Ley 6043, artículo 76, que representa varios millones de colones, que continúan en manos de los más ricos del país.

El párrafo que se acaba de leer nos ofrece un vistazo muy rápido y general, aunque certero, sobre la realidad de un barrio periférico de la ciudad de Puntarenas, habitado por proletarios, subproletarios, y desocupados, y construido mediante la lucha de los mismos pobladores, los que han

* La información de este apartado proviene del trabajo de campo del autor.

comenzado por tomar las tierras para la instalación de sus viviendas y tugurios. Un equipo de sacerdotes comparte la vida de esa gente desde 1974, llevando a cabo una actividad pastoral continuada y tendiente a desarrollar una conciencia de solidaridad en la lucha de los más pobres por acceder a condiciones de vida más humana. Si bien no han abandonado el campo de los valores religiosos o evangélicos, la labor desempeñada ha dado como resultado un proceso de concientización y politización de algunas de las comunidades cristianas, que han llegado a constituirse en una especie de vanguardia de la población. Este sector más consciente se caracteriza no solamente por poseer una visión crítica o coherente de su propia realidad y de la realidad del país, sino por promover valores éticos orientados hacia la promoción humana de hombres, mujeres y jóvenes, definiendo una praxis que, si bien llega a ser política en un sentido amplio, es independiente de la acción de las fuerzas políticas interesadas en operar en los barrios.

Este proceso, así como sus resultados, es lo que intentamos caracterizar en las páginas que siguen. Los barrios que nos ocupan se distribuyen en tres áreas: los del conjunto de Chacarita propiamente tal, El Roble, y los que se agrupan alrededor de Barranca.

Los de Chacarita son en la actualidad: Chacarita, El Porvenir (Karen Olsen), La Playa, Pueblo Redondo, 20 de Noviembre, Santa Eduviges, San Francisco, Los Enamorados, Fran Casiano (Camboya), Los Angeles, María Auxiliadora, Santa Marta, San Antonio, San Luis, El Huerto, Calle del Arreo y Carrizal. Se localizan alrededor de un amplio espacio ocupado por la pista de aterrizaje y las instalaciones de FERTICA (Fertilizantes de Centro América). En ellos viven alrededor de 35 mil habitantes).

El Roble es un barrio de trabajadores permanentes y capas medias, construido por el INVU (Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo), que alberga a unas 12 mil personas de condición social superior al resto.

Alrededor de Barranca se han ido formando diversos barrios producto de tomas de tierras y que son, fuera de Barranca Centro los siguientes: Riojalandia 1 y Riojalandia 2 (urbanización de lotes vendidos para autoconstrucción), Los Angeles (antiguo Barrio Piquín Carrillo), Guadalupe, Gonzalo Lizano, Libertad 81 y Hanoi. Los habitan más de 20 mil personas.

La mayoría de estos barrios son el resultado de tomas de tierras urbanizadas, y en general de presiones populares destinadas a obtener vivienda y servicios básicos.[23] La saturación demográfica de la ciudad de Puntarenas explica la expansión de los asentamientos humanos

23. Sobre la historia y las condiciones económicas y sociales de los barrios de Chacarita se puede consultar la obra de Manuel Argüello, *Las Luchas de los más Pobres*. La breve caracterización que aquí consignamos se basa en información contenida en este estudio, así como de otra proveniente de entrevistas realizadas en los barrios.

hacia el este; al mismo tiempo, el auge de las actividades portuarias que convierte a ésta en un centro de migraciones mientras que el espacio físico es progresivamente ocupado para labores de almacenamiento, transporte, comercio, industira y turismo. Con el cercano centro urbano de Barranca ocurre algo similar. Su crecimiento se ha debido a la instalación en su vecindad del Consejo Nacional de la Producción, con grandes silos de almacenamiento para recoger la producción agrícola de una extensa región, y de ciertas industrias empacadoras.

El desplazamiento de la población hacia el este de Puntarenas ya había comenzado como medida de erradicación de los tugurios cuyo impacto sobre el paisaje molestaba al turismo. Pero la construcción de las instalaciones de FERTICA ofrece condiciones favorables para una población ansiosa de tierra para establecer su vivienda. La tierra era físicamente escasa debido a la situación geográfica de una estrecha lengüeta entre el mar por un lado, y un ancho estero con sus manglares adyacentes por otro. La construcción del canal de acceso marítimo a la planta de FERTICA deja en sus orillas montones de tierra y barro que son prontamente ocupados por familias invasoras.

Se desencadena, entonces, un período de tomas de tierras, la mayor parte de las veces inhóspitas, en la zona comprendida entre la angostura de acceso a Puntarenas y el nuevo barrio de El Roble. Las primeras tomas son más bien espontáneas, siendo las posteriores más organizadas. Otro tanto ocurre con la periferia de Barranca, especialmente en dirección hacia el playón del río. Las familias ocupantes, organizadas alrededor de "comités de tomas", deben enfrentar en un primer momento el embate de la represión. Una vez la ocupación consumada deben organizarse para solicitar a los poderes públicos la dotación de los servicios indispensables (agua, luz, calles) y el equipamiento comunitario mínimo.

Es así como se dibuja un proceso en el que los barrios más antiguos acceden a condiciones de vida mejores, viéndose prontamente saturados y proporcionando un contingente humano para nuevas ocupaciones y la formación de nuevos barrios periféricos. Estos últimos son hasta la actualidad el asiento de las familias más pobres, concentrándose allí la miseria de que nos habla la cita que encabeza el presente apartado.

Pero nos interesa en este momento destacar un elemento que incidirá en el éxito que en este ambiente tendrá la implementación de una pastoral popular liberadora. El emplazamiento humano de Chacarita y buena parte del de Barranca es fruto de la iniciativa de un verdadero movimiento social de pobladores carentes de lo más elemental. A fines de la década de los sesenta este movimiento posee una cierta conducción política por parte de las agrupaciones de izquierda (Vanguardia Popular y Frente Popular Costarricense principalmente), las que proporcionan a la acción una dimensión simbólica de tipo revolucionario, que se expresa en los nombres de los barrios recién creados: Vietnam, Hanoi, Camboya.

Pero este espíritu de lucha con su significación política explícita decae posteriormente cuando las tareas del momento son las soluciones negociadas con los poderes públicos para la dotación de los servicios básicos. En ese momento el nombre del barrio cambia y es sustituído por el nombre de un santo o el de la esposa del Presidente de la República. No obstante, la tradición de lucha comunitaria para la obtención de bienes indispensables de consumo familiar y colectivo deja una impronta que favorece la organización y reivindicación populares. A esto hay que agregar que la lucha adquiere un rasgo objetivo de clase, por cuanto en la franja costera de la zona de invasiones se ubican las casas de veraneo de la burguesía, bien iluminadas y con agua para sus piscinas (el agua está racionada en el verano para los barrios), instaladas sobre terrenos apropiados ilegalmente, pero que en vez de ser motivo de represión como en el caso de los pobladores, son objeto de protección.* La propia dinámica de la reivindicación, además, tiende a politizarse en la medida en que la organización de los pobladores debe hacer frente a los poderes del Estado.

Una vez los nuevos barrios establecidos, se ha hecho presente DINADECO para formar Asociaciones de Desarrollo Comunal. Estas han sido impulsadas sobre todo cuando el PLN se encuentra en el poder, formándose muchas veces a partir de los núcleos partidistas. Sin embargo, los pobladores las perciben como un intento político de controlar el poder popular que se había generado en momentos anteriores, y como iniciativas destinadas a restar legitimidad a los comités y asociaciones espontáneas que habían surgido y que llegaron a formar un Comité Unitario de la Gran Chacarita. Durante 1983, es decir, en plena administración de Luis Alberto Monge, se crean ocho Asociaciones de Desarrollo Comunal que tienen acceso a fondos públicos para obras como el relleno de las zonas bajas permentemente inundadas.

Con la crisis económica que azota al país en la segunda mitad de los años setenta, el problema del desempleo viene a ser el flagelo principal de la extensa población que se ha conglomerado entre Chacarita y Barranca. La actividad portuaria decae abruptamente y se profundiza con la construcción del puerto de Caldera y sus sistemas mecanizados de embarque y desembarque. FERTICA atravieza por problemas que la obligan a reducir el empleo. El CNP, que ha sido otra fuente importante de ocupación, tiende a contratar trabajadores estacionales para los momentos en que el ciclo de producción agrícola lo requiere. La pesca y la captura de mariscos se industrializan mediante la adquisición de una flota de camaroneros, atuneros y otros equipos que desactualizan

* Una movilización por iniciativa de la comunidad cristiana urgió a los poderes públicos a la aplicación de la Ley 6043 que reconoce la propiedad pública de la franja costera, en términos de que los propietarios de las casas allí instaladas pagaran el precio del lote y ese dinero sirviera para financiar obras comunitarias en los barrios.

la pesca más artesanal y de mayor capacidad de incorporación de mano de obra. El turismo baja ostensiblemente y la construcción hace otro tanto. Esto lleva a constatar que el dinamismo económico del puerto y de la ciudad de Puntarenas viene a ser algo del pasado, dando lugar a un estancamiento que incide en primer lugar en el empleo. Estudios realizados en 1982 en nueve barrios de Chacarita y Barranca muestran un desempleo abierto del orden del 30% de la PEA, y que afecta particularmente a la juventud. Esto explica el que en los barrios más pobres y periféricos la desocupación llegue al 69% como lo constató una encuesta realizada por la comunidad cristiana.

Comentando con algunas personas del barrio esta situación fuimos informados de ciertos factores que agudizan el problema. Entre ellos tenemos:

- la heterogeneidad de los barrios, existiendo algunos en los que se concentra la desocupación.
- el aumento de los jóvenes que se incorporan al mercado, muchos de los cuales tienen estudios secundarios y no aceptan los empleos que tuvieron sus padres (carboneros, chuchequeros);
- el ingreso al mercado de la población femenina;
- la mecanización del muelle que desplaza a las cuadrillas fijas y estacionales;
- la desmoralización del desempleado; solamente cuando en la casa no hay nada para comer se sale a buscar lo que aparezca: descargar un camión, limpiar un patio, pintar una pared;
- la frustración se vuelve ambiental y contagiosa; la disminución física y mental causada por la mala alimentación y el déficit de calorías incide en lo que normalmente se entiende por "vagancia"; según el relato de un sacerdote entrevistado, algunos hombres salen a cortar caña en épocas de zafra, pero no resisten físicamente más de uno o dos días; muchos de ellos no están en condiciones de realizar trabajos pesados; la "vagancia", por lo tanto, es algo real, pero a diferencia de la percepción dominante, hay que entenderla como un verdadero flagelo cultivado en los ambientes de miseria.

Frente a ello las estrategias de supervivencia son variadas. Ha crecido apreciablemente la prostitución en diferentes formas, así como la delincuencia. Se buscan servicios mínimantente remunerados, como chapear, rellenar un hueco o cuidar autos, que permiten llegar a la casa con unos pocos colones. Se comparte la vivienda entre varias familias; se generan muchas formas de ayuda mutua, tales como dar dinero, ayudar con comida o cuidar niños; se realizan loterías informales, por lo general como actividad de las mujeres, que con ello pueden reunir algo de dinero para los gastos elementales de comida.

Hasta el año 1965 la atención religiosa de la región de Puntarenas por parte de la Iglesia Católica se concentraba en la parroquia de Puntarenas Centro. La pastoral era la tradicional: sacramentalista y espiritualista. La parroquia era un simple centro de culto. No existía proyección a la comunidad, ni misionera, ni social.

Cierta renovación se inicia en 1965 con la llegada de algunos sacerdotes que recogen las líneas de los cursos de pastoral del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) de la época. Monseñor Román Arrieta es obispo de la zona desde 1961. Anteriormente las parroquias de Guanacaste y de parte de Puntarenas se destinaban a los sacerdotes jóvenes o relegados por razones disciplinarias. Las nuevas ideas del Concilio Vaticano II mueven al obispo a dinamizar la diócesis, acogiendo a sacerdotes extranjeros renovadores.

La proyección hacia los barrios del este de Puntarenas comienza en 1972 pero se consolida en 1974 con la llegada de sacerdotes españoles que se concentran en el Roble y Barranca. El Movimiento Carismático intenta sentar sus bases allí, pero la animación que promueve no es continuada, dejando para el futuro solamente una predisposición para formar grupos de oración y valorizar la actividad comunitaria. Las comunidades cristianas que se van a formar por inspiración de los sacerdotes españoles, especialmente del padre Santiago, buscarán una proyección hacia el barrio, interesándose por las reivindicaciones populares. Son grupos minoritarios pero conscientes. Toman parte en las fiestas religiosas, en las novenas, persiguiendo la participación de los laicos, de la gente, y dando origen a los cursos pre-bautismales. Luego se incia una actividad similar en Fray Casiano. La Misa cumple con la función de convocatoria. A continuación se busca formar grupos y se visitan las casas estableciéndose relaciones interpersonales entre los sacerdotes y los fieles.

En general, en este período se inicia algo intuitivamente una pastoral nueva, partiendo de la presencia en la comunidad, pero los sacerdotes perciben un vacío que no pueden definir; no existe todavía una pastoral sistemática, ni una proyección social reflexionada. Esto se logrará más tarde con la incorporación del Padre Luis.

Este sacerdote llega en 1976. Pertenece al Instituto Español de Misiones Extranjeras (IEME); ha trabajado entre 1959 y 1970 en Colombia, de donde se retira cuando el IEME se ve forzado a abandonar el trabajo debido a dificultades con la Jerarquía. Hace el curso del IPLA (Instituto de Pastoral Latinoamericano) en Quito, y trabaja en Chimbote, en donde recoge la experiencia de la Iglesia peruana y del grupo de Puntarenas, ONIS. Primero es nombrado para el Centro en donde encuentra una Iglesia espiritualista, con presencia de carismáticos y de los Cursi-

llos de Cristiandad. Allí hay cuatro sacerdotes, mientras que los barrios están abandonados. Comienza a atender el sur de Chacarita, y luego solicita integrarse al equipo sacerdotal del sector. Se inicia una ofensiva pastoral con una línea bien definida, fruto de la reflexión del equipo. Esta línea pastoral se la puede caracterizar muy someramente por los siguientes rasgos generales:

a) La formación de un verdadero equipo pastoral: con unidad económica, identificado con el barrio, compartiendo la vida de los marginados, como testimonio de una comunidad curial. Se programa una planificación del trabajo, con revisión y reflexión permanentes, con base en reuniones semanales, semestrales, etc.

b) La formación de comunidades cristianas en los barrios, en las que se ora (experiencia de oración de los carismáticos), se reflexiona cristianamente y se analizan los problemas comunes. Estas buscan ser células de base, sólidas y bien formadas.

c) La preparación de dirigentes laicos y la organización de servicios atendidos por ellos. (Responsabilidad y participación de los fieles). Entre estos:

- Organización de la catequesis en todos los barrios, formación de los catequistas, contenidos definidos, coherentes y uniformes.
- Realización de cursos de distintas materias: teología, Biblia, realidad social, organización . . . Para ello se busca suscitar un interés, crear una audiencia, convocar luego a los cursos y esperar las iniciativas de ofrecimiento para los distintos servicios tales como: grupo de catequesis, cáritas (alimentos), grupos de Biblia, grupos de oración, mantenimiento de la iglesia . . .

d) Proyección social y política: allí se busca una acción eficaz (amor, liberación) pero sin clericarizar (nuevas organizaciones cristianas con cuotas de poder para la Iglesia). Dos dimensiones se pueden distinguir en esta línea:

- El trabajo de formación de la conciencia y de inspiración de una acción, basado en una fe en la fuerza del pueblo, en el apoyo de sus organizaciones y en la promoción y participación en éstas, animando allí la esperanza, materializando las actitudes cristianas, anunciando los "valores del Reino".
- Acompañando las luchas populares: tomas de terrenos, formando grupos de teatro (entender y representar la realidad), dando cursos (educación popular), realizando la solidaridad.

La experiencia pastoral vivida entre 1976 y el presente será el objeto de una descripción algo más sistemática en los puntos que siguen.

La Constitución de un Equipo Sacerdotal y los Efectos sobre la Comunidad

La idea fundamental es la de concretizar en la práctica la opción por el pobre. La comunidad curial y luego las comunidades cristianas que se vayan formando deben encarnar una acción testimonial y de evangelización "desde dentro", del contexto real "de las 14 comunidades que viven en precario sobre inhóspitas marismas arrebatadas con sangre al mar y a la represión desencadenada frente a las diversas invasiones."[24]

El equipo sacerdotal se implanta para atender la zona comprendida entre Puntarenas y Barranca. Pertenece a la parroquia de Puntarenas pero atiende varios Centros de Animación Pastoral en Chacarita, El Roble y Barranca. Lo componen sacerdotes españoles y costarricenses. Las comunidades cristianas que se vayan formando deben responder a las mismas demandas de testimonio y evangelización:

- Deben conocer, vivir y celebrar los "valores del Reino", por lo tanto son comunidades de culto, oración, catequesis o formación y, de presencia en el barrio con sus problemas y desafíos.
- Deben conocer y analizar su propia realidad, interpretándola bíblicamente y teológicamente.
- Deben solidarizarse con la situación de la gente y compartir sus luchas, proyectándose a la comunidad.
- Siendo una minoría consciente y evangelizada (no se promueve una religiosidad de masas), debe tener suficiente capacidad de convocatoria para hacerse presente, influir, motivar, movilizar (luz y fermento).
- Las comunidades deben tener su dinámica propia, de acuerdo con la realidad del barrio, pero deben participar en las actividades generales al nivel de la Gran Chacarita.

El equipo pastoral y las comunidades cristianas no son un mero ideal sino que luego se convierten en una realidad, teniendo presente que toda "realidad" de esta naturaleza vive una tensión necesaria entre su "ser" empírico y su "deber ser", tensión propia de todo proyecto humano (praxis). Una aproximación a su reconocimiento como realidad vivida o como hecho social se obtiene del testimonio de diversos

24. La cita proviene de un documento interno de la comunidad. En adelante, toda cita reproducirá versiones textuales de entrevistas o, cuando se lo explicite, de documentos internos.

miembros de la comunidad entrevistados. Retomamos textualmente algunas expresiones:

> Los padres nos han traído un mensaje nuevo . . . las mujeres ahora podemos participar . . . no podíamos leer la Biblia, antes era pecado . . . Antes la misa era en latín, así como entrábamos, salíamos . . .
> Lo más importante (con la venida de los padres, es la participación de todos. Ahora no hay diferencias: ellos no hacen Misas cantadas, no van a coronar una niñita en un salón. Antes los sacerdotes venían sólo a decir Misa. Los padres de ahora siguen a la gente, nos han ayudado a descubrir la realidad que uno vive; antes se veía como la realidad de uno, ahora es un sistema que hay que cambiar. Antes, los padres de uno decían que la pobreza era porque tatita Dios lo quería. ¡A mí me tocó nacer en la fila de los pobres! . . . ¿Mamá, por qué usted me trajo en la fila de los pobres? . . . Muchos ricos lo son por suerte, nacieron en la fila de los ricos. Pero otros son ricos robando, explotando. Los padres nos han llevado a despertar. Antes éramos católicos, pero estábamos dormidos.
> Antes había un temor a los sacerdotes de la parroquia. Uno iba a Misa no por amor, sino por temor. Nos decían que era pecado mortal faltar a Misa.
> Los sacerdotes visitaban los barrios (todavía poco poblados) una vez al mes. Pero todas las actividades centrales, fiestas patronales y otras, se celebraban en el Centro, hasta que se fueron poblando los barrios de Chacarita.
> La liberación de nuestra Iglesia ha venido con Luis y Santiago . . . Ellos nos dieron confianza para dialogar y preguntar sobre nuestras dudas.
> . . . Vinieron a despertarnos. Se creía que la religión sólo era el sacramento, ellos nos enseñaron que había que trabajar por los demás.

No cabe, pues, la menor duda de que el testimonio del equipo pastoral ha sido efectivo, y que ha abierto a la población hacia una nueva dimensión de lo religioso. Pero parece que el problema inverso, es decir, la dependencia respecto de los sacerdotes, se muestra como una amenaza real, también percibida por los mismos entrevistados.

> Tenemos que luchar por seguir a los sacerdotes . . . Está mal, no sirve. El grupo se mantiene porque están los padres. El trabajo popular de la Iglesia es liberador. Si se van los padres el grupo se deshace.

Esta apreciación estuvo ligada a la diferenciación entre los sacerdotes "de afuera" y los "ticos". Los de afuera están totalmente entregados a su misión y a su gente; son reales misioneros, hacen su vida en el barrio. Los ticos, al parecer, son percibidos como teniendo otros compromisos o intereses: familiares, status, presiones. Frente a esta opinión que se exteriorizó, hay que mencionar la excepción que se hizo con un sacerdote tico, que también merece toda la confianza de la gente.

Respecto de la verificación de las comunidades cristianas, en el sentido de si responden en realidad al plan o modelo según el cual han sido pensadas, creemos que la teología que expresan las entrevistas, el análisis social que los entrevistados exteriorizan en sus afirmaciones,

y las prácticas de solidaridad y acompañamiento en las luchas, muestran una red de comunidades extraordinariamente vivas y comprometidas a partir de su fe cristiana. Estos puntos los vemos más adelante.

Siendo la zona atendida pastoralmente bastante grande, no basta con la presencia de ciertos sacerdotes en el templo de Chacarita. En los distintos barrios se ha realizado un trabajo que ha contemplado los siguientes puntos: visitas y celebración de la Misa en forma ocasional construcción de un templo que sirve al mismo tiempo para actividades comunales, realizado con el trabajo físico de los sacerdotes y vecinos, recolectando dinero y consiguiendo materiales. La Iglesia, pues, es una obra de la comunidad, fruto de un trabajo voluntario y compartido. El padre Luis inició solo el trabajo en Chacarita, poco a poco se le fueron uniendo jóvenes; los primeros fueron unos seis "marihuanos" que empezaron "por vacilar", y terminaron incorporándose a la Iglesia. Los centros de culto se ubican en los barrios naturales que tienen su identidad dada por el movimiento inicial de la toma de tierras. La atención a ellos ha hecho que se congreguen regularmente entre ochenta y cien personas que forman la comunidad del barrio; en ellas se hace catequesis, cursos prematrimoniales, cursos bíblicos, oración, análisis de la realidad, etc. Actualmente se desea reagruparlas en núcleos de veinte a veinticinco personas formando propiamente comunidades eclesiales de base. Existen barrios en los que no ha sido posible formar estas comunidades (Santa Eduviges, Carrizal y San Luis). En el resto las hay en todos.

Como efecto de las luchas de la comunidad y de la politización alcanzada, el actual obispo de la diócesis de Tilarán, Monseñor Hector Morera, ha ido desconfiando progresivamente del trabajo pastoral realizado en Chacarita. Los desacuerdos han sido crecientes y han terminado con un intento de disolución del equipo pastoral. Monseñor Morera ha dividido la zona en cuatro parroquias: Puntarenas, Chacarita, El Roble y Barranca. Cada parroquia tiene en principio administración autónoma. Ha sacado al sacerdote tico más integrado y lo ha trasladado al norte de la diócesis. Con esto ha aislado a los españoles, los que pueden ser fácilmente acusados de no adaptarse a la "idiosincracia del costarricense" y de reproducir una pastoral ajena a la realidad nacional.*

De este modo se verifica también en Chacarita una situación relativamente generalizada en la Iglesia costarricense, en donde las experiencias pastorales renovadoras, concientizadoras desde la perspectiva de la interiorización de un Evangelio liberador, leído desde la propia realidad vivida y de un natural efecto politizador, deben realizarse al margen de la Jerarquía o a pesar de ella. El método parece ser también el mismo utilizado por la Jerarquía en otros momentos: el de trasladar a los sacerdotes innovadores, o aislarlos restándole

* Esta situación ha cambiado en la actualidad por el diálogo obispo-sacerdotes; se ha dado un reencuentro positivo y fructífero.

legitimidad a su trabajo dentro de la institución eclesiástica. Demás está decir que los sacerdotes españoles cuentan con el total apoyo de la población, siendo muy estimados por su forma de vida y su solidaridad con los pobres. Si bien las comunidades cristianas son minorías, pues no todos asumen las responsabilidades que su militancia les exige, los valores de los sacerdotes son reconocidos por el grueso de la población, lo que quedó patente en el momento en que el gobierno intenta la expulsión del país de los padres Luis y Santiago.

El Culto, la Misa y las Reuniones de la Comunidad

La Misa ha sido el primer contacto con las comunidades. Los padres han llegado primero a los barrios para decir la Misa (legitimación de su presencia). La capacidad de convocatoria de la Misa ha servido para una motivación de otras actividades y para el lanzamiento de las comunidades. En general los primeros cambios en la pastoral, incluso el Centro, se han dado en el plano litúrgico. Misa en castellano, cantos nuevos, predicación más atenta a la realidad de la gente. En la actualidad, ciertas Misas (festividades, acontecimientos importantes) son la ocasión de un encuentro de las distintas comunidades de la Gran Chacarita.

Por otra parte, a las Misas asiste toda clase de gente, los comprometidos con el trabajo de la comunidad y los que asisten por el cumplimiento de un deber religioso o por buscar un alimento espiritual. De allí que tenga convocatoria amplia y que no siempre refleje la intensidad de la vida interna de la comunidad. Los cantos de la "Misa Chacariteña" se usan solamente una vez al mes, a fin de no volver rutinario un contenido que es muy rico y que veremos a continuación. Ellos han sido compuestos en su texto y en su música dentro de la comunidad. La Misa contiene un Canto de Entrada, el Señor Ten Piedad, el Gloria, el Canto de Meditación, el Credo, el Ofertorio, el Santo, el Cordero de Dios, la Comunión y la Despedida. Los textos, que adjuntamos en un apéndice, expresan contenidos de fe coherentes:

- La afirmación de fe en un Dios comprometido en la historia y con la lucha de liberación de los oprimidos y la súplica para que se haga presente en la vida del pueblo chacariteño.
- La afirmación de Dios como garantía de la esperanza y fortaleza en las luchas por la justicia, la verdad y la construcción de un pueblo nuevo.
- La súplica de perdón por el egoísmo y la demanda de fortaleza para no traicionar la propia vocación.
- La consagración de la actividad diaria y comunitaria (ofertorio).

– La afirmación de la comunidad, la amistad y la unión (el día del Señor), como señal de pertenencia al pueblo de Dios y de estar empeñados en la obra de Dios, el Reino del amor.

Otro importante elemento cultual lo componen los grupos de oración. Ya dijimos que ellos son una herencia de la pasada por la región del Movimiento de Renovación Carismática. Estos grupos han mostrado mucha capacidad de convocatoria. A pesar de haber partido con una tónica muy espiritualista, con la orientación pastoral posterior han ido incorporando los problemas de la vida de la gente, convirtiéndose en una instancia de significación religiosa (sentido de la vida) y de reflexión. Muchos de estos grupos se reúnen una vez por semana.

Existe otro tipo de expresiones comunitarias en la Iglesia como son los socio-dramas, realizados por grupos de teatro, que representan problemas de la comunidad desde un enfoque religioso o desde los valores cristianos. Por ejemplo, se ha hecho un socio-drama sobre las sectas que adversan a la Iglesia, que acusan de comunistas a los curas, y que proclaman un mensaje intimista en donde se descalifica toda reflexión sobre la vida real y social.

En general, se puede concluir que el culto y la Misa constituyen elementos fundamentales de convocación en un primer momento, de interiorización de contenidos luego, y de expresión de la religiosidad en general, que contrasta con la liturgia antigua, incomprensible y muchas veces rutinaria. Sin embargo, las entrevistas a los sacerdotes y laicos muestran también que algunas personas no han podido asimilar los cambios litúrgicos y siguen apegadas a la piedad tradicional, las novenas y fiestas religiosas. Ellas pueden acudir a la iglesia del Centro que satisface sus necesidades religiosas.

Algunas expresiones textuales pueden atestiguar la aceptación del cambio litúrgico y del ambiente popular, en el que el pobre se siente cómodo formando parte de la comunidad:

> Antes las primeras bancas eran de los Guevara, los París, los Cayuga . . .
> Estaba ajena a la realidad, no se entendía y se iba por obligación.
> . . . Antes la Misa se daba en latín, no se entendía nada de lo que el padre decía.
> Hoy en la Misa se da un mensaje alrededor de la realidad.
> Significa convivencia para enfocar los problemas personales y comunales.
> Es un saborear y una vivencia diferente, es compartir necesidades y alegrías.
> Ahora hay posibilidad de comunicación y de ver la realidad como es, a través de lo comunitario en la Misa. Participa toda la gente. Los cantos los prepara la comunidad.

La Catequesis

Su renovación comienza con las primeras innovaciones introducidas en el Centro. Cuando se define el modelo pastoral de Chacarita, parece que la catequesis se coloca en el centro de la actividad. En esto conviene aclarar qué entiende el equipo sacerdotal por catequesis:

– Es "una actividad de profundización de la fe de los creyentes, de los miembros de la comunidad, adultos, jóvenes, niños, (Supone el kerigma (anuncio) y la conversión (respuesta, aceptación))."

– Es "la profundización de la fe viva en una comunidad cristiana, tratando de responder fielmente a la llamada de Dios en la Historia"...

– "Es interpretar la situación concreta, vivirla y expresarla a la luz del Evangelio" . . .

– No es proporcionar "una superestructura ideológica cristiana, que tendería a adecuar sus vidas a unos planteamientos morales, vida sacramental, cultual, etc."

– Como discernimiento de una buena catequesis, hay que considerar:

  - La integridad del mensaje (teología, Biblia).

  - Los signos de los tiempos, y para su conocimiento el uso de las ciencias sociales.

En síntesis, a la catequesis se la entiende como el esfuerzo sistemático de interiorización de una reflexión sobre el significado de la fe cristiana en una realidad concreta vivida. El equipo pastoral muestra la importancia que le da a la catequesis buscando que en todas las comunidades la haya; para ello incorpora a los laicos, formándolos y haciéndolos responsables de esta actividad. También coordina la elaboración de ciertas guías u hojas que fijan los contenidos que deben ser transmitidos, de esta forma logra uniformizar el mensaje.

La catequesis no se da sólo a los niños. Los primeros catequizados son los catequistas que se forman para esta actividad en diversos cursos. También se forma a grupos y a los encargados de las charlas prebautismales y prematrimoniales. La acción catequética, por lo tanto, llega a niños, jóvenes y adultos, incorpora como responsables a hombres y mujeres, a jóvenes y adultos.

En cuanto a los contenidos de la catequesis, éstos se pueden reconstruir muy sintéticamente partiendo de una serie de doce lecciones que se han podido obtener, y que han sido elaboradas por los propios catequistas:

1a. Lección: Las cosas no se hacen solas.
El mundo no se hizo solo; lo hizo Dios, por amor.
El mundo es bello, Dios nos lo entregó porque nos ama.

2a. Lección: Dios es entonces nuestro Padre.
Todos nosotros somos hermanos, porque Dios es Padre de todos.
Si vivimos como hermanos viviremos felices.
¿En el barrio la gente es feliz? ¿Por qué sí? ¿Por qué no?

3a. Lección: ¿Por qué la gente no es feliz? Busca las causas . . .
¿Quién es el culpable de nuestras desgracias? ¿Dios? ¿Los demás? ¿Yo mismo?
¿Puede ser feliz un hombre egoísta?
¿Será el egoísmo la causa de los pecados? ¿Por qué?

4a. Lección: Ayudar o atropellar al prójimo.
¿Solamente contra el prójimo o también contra Dios?
El asesinato de Monseñor Romero.
Casos de egoísmo y de pecado en el barrio.

5a. Lección: Dios Padre de todos, ama a todos, creó un mundo para todos.
Algunos acaparan, a otros les falta lo necesario.
La injusticia. Dios mandó a los profetas a denunciarla.
Los poderosos los mataron; eran egoístas, no amaban a los hermanos.
Busca una escena de injusticia.

6a. Lección: Dios creó a los hombres para que vivieran en familia.
Los hombres llevados por el egoísmo se dividieron.
Dios envió a Jesús para volverlos a unir en el amor.
¿Quién era Jesús? (La vida de Jesús).
Ven Señor Jesús (canto).

7a. Lección: La Iglesia, una comunidad:
De fe: Aceptación de Jesús y su Espíritu.
De culto: Celebración de la Misa, los sacramentos.
De amor: Compromiso con el servicio a los demás.
Una Iglesia . . . Varias Iglesias: los protestantes.

8a. Lección: Ser buen cristiano. ¿Basta creer? ¿Rezar? ¿Ir a las procesiones?
¿Hacer la primera comunión?
Ser buen cristiano: Aceptar a Dios, amar al prójimo, ayudar a los que necesitan, celebrar la Misa, sacramentos, luchar por la justicia, estudiar la Palabra de Dios . . .
La vida del barrio . . . ¿Son buenos cristianos?

9a. Lección: Ser cristiano es ser como Cristo.
Amar a Dios y cumplir su voluntad.

Amar y ayudar al prójimo.
Estar en favor de los más necesitados.

10a. Lección: ¿Cómo se comporta Dios con nosotros? . . . Creó un mundo para nosotros, Jesús murió por nosotros, el Espíritu Santo nos ilumina.
¿Cómo nos comportamos nosotros con Dios? . . . Oración, lectura de su Palabra, amor al prójimo, la Misa, los sacramentos . . .

11a.Lección: La vida en familia, el amor entre todos . . . ¿es así?
Los parásitos: los que le chupan la sangre a otro . . . ¿a los padres?
¿Hay muchos parásitos en tu barrio?

12a.Lección: La vida en la escuela, en la sociedad.
La escuela funciona con plata del pueblo.
Si no me comporto cometo una injusticia . . . los haraganes . . .

Los contenidos por lo tanto, son claramente religiosos y de fe. Su núcleo se orienta a la responsabilidad y al compromiso. Germen de la toma de conciencia social. Pero claramente no es un mensaje político en términos inmediatistas ni mucho menos partidista. Los catequistas han sido objeto de una preparación más específica. Ellos propiamente dan la catequesis a los niños y los cursos pre-sacramentales. Ya veremos que los cursos pre-matrimoniales, siendo también dados por laicos tienen una dinámica distinta. Los cursos que han recibido los catequistas son cursos de Biblia, de teología, de pedagogía, de catequesis, de trabajo en equipo. También han asistido a encuentros con catequistas de otros lugares. Cada sacerdote tiene una reunión semanal con los catequistas de cada barrio, a fin de preparar la catequesis del domingo. En el conjunto de Chacarita existen unos setenta catequistas, en su mayoría jóvenes de ambos sexos, operando en los distintos centros de culto. Se estima que unos quinientos niños comienzan el catecismo, existiendo una deserción considerable en el curso del año. Los propios catequistas son de niveles muy distintos en cuanto a la formación y al compromiso en las tareas de la comunidad. Actualmente se realiza una revisión del trabajo de los catequistas: se les pide más que una lección semanal, y se piensa en una reducción de su número. De los setenta hay unos treinta que son de los plenamente comprometidos. y unos veinte que no están plenamente concientizados.

Los Cursos y la Formación de los Líderes

Llama la atención en Chacarita que todos los informantes hablan de su participación en los cursos impartidos en la Iglesia. En un comienzo surge la sospecha del carácter algo intelectualista o elitista de la pasto-

ral, centrada en la comunicación y difusión de un mensaje bastante elaborado. Con respecto a la propia concepción de la catequesis resulta válida la misma observación. Probablemente es el contraste con las experiencias de pastoral rural, que pueden partir de una religiosidad profunda de los campesinos y de su visión sacral espontánea, lo que llama la atención. En Chacarita no se percibe una religiosidad impregnante de la vida social. El elemento espontáneo parece no estar muy presente. Por el contrario, la pastoral se basa en la transmisión de un contenido elaborado, en donde el sacerdote comunica su visión de la fe, en el ejercicio de una "dirección consciente", de acuerdo a la terminología de Antonio Gramsci. Esto no implica necesariamente una incomunicación entre el dirigente o formador, y los dirigidos o formados. Por el contrario, el testimonio personal de los sacerdotes, y sus condiciones pedagógicas, probablemente acrecentadas por su participación en la vida cotidiana del barrio, llevan a que los cursos sean bien aceptados y recibidos por la comunidad. Pero lo que se destaca es una acción dirigida y consciente de formación en una perspectiva nueva de la fe.

Los cursos tienen, pues, una función de orientación teológica, son una reflexión sobre la fe centrada en su dimensión liberadora y comprometida. Cumplen también el papel de desbloqueo ideológico, sobre todo cuando se comunica un análisis de la realidad sometida al juicio de la fe cristiana.

Estos cursos, por otra parte, siguen por lo general una línea de educación religiosa y popular que ha sido probada en otros contextos latinoamericanos. Las entrevistas han mencionado dos cursos especialmente importantes por sus efectos de concientización y el impacto que han tenido en los participantes. Son cursos elaborados por SERPAL y transmitidos en casettes; uno denominado "Un Tal Jesús", que es un curso de cristología realizado en una ambientación latinoamericana y en un lenguaje popular; el otro es un curso de eclesiología denominado "Esa Comunidad llamada Iglesia", y que sigue los planteamientos del teólogo jesuita uruguayo Juan Luis Segundo en un libro del mismo nombre. El primero produjo gran impacto por presentar a Jesús en el medio popular actual. Ultimamente ha sido prohibido en Costa Rica. El segundo curso presenta una visión de la Iglesia en la que ésta es entendida más como una comunidad y no tanto como una institución jerárquica. El libro en que se basa ha gozado de gran prestigio en el campo de la teología. Pero en el ámbito popular la transmisión de sus contenidos aparece como muy "peligrosa".

SERPAL es el Servicio Radiofónico para América Latina, compuesto por educadores y catequistas latinoamericanos que producen estos cursos en Alemania Occidental con apoyo abierto de los obispos alemanes y hasta hace poco del CELAM. Tal apoyo, por supuesto, ha cesado. Otro título que ha sacado SERPAL es "Cristianos en Búsqueda". El

curso de eclesiología empezó con cincuenta personas pertenecientes a las distintas comunidades y duró treinta días seguidos.

Otros cursos pretenden directamente un desbloqueo ideológico, por ejemplo, un curso de marxismo y cristianismo, que incluye una apreciación de la "tercera vía", ciertos cursos sobre la realidad social, sobre lo político y el compromiso cristiano, además de cursos orientados a comunicar e inculcar una nueva moral, desde el amor, y en lucha contra el individualismo.

Existen grupos que reflexionan sistemáticamente sobre la Biblia, confrontando sus pasajes con la realidad vivida por el pueblo. Se han estudiado los documentos del Vaticano II, Medellín y Puebla; se ha comunicado la teología de la liberación. Ahora bien, sorprende, de alguna manera, que estos cursos, que podrían parecer algo académicos, gocen de un gran prestigio. Por ejemplo, en una entrevista colectiva con varias personas que participan en las comunidades cristianas (de Barranca, Fray Casiano, Chacarita Centro y 20 de Noviembre), se expresó claramente como uno de los problemas de la comunidad la falta de información y la necesidad de conocimientos sobre la sociedad, sobre la realidad social, sobre la religión, sobre la Iglesia. Apuntaron a deficiencias en la catequesis. Desean saber más sobre el significado de una fe liberadora. También ven la necesidad de poder proyectar estos conocimientos al campo, a las comunidades rurales vecinas. Se recuerda asimismo a ciertas personas que han venido de fuera y que han dado cursos para ellos importantes.

Por lo general estos cursos no tienen una orientación funcional, en el sentido de buscar una formación especializada de ciertos cuadros de Iglesia; ellos han pretendido ofrecer una formación a los más inquietos, entre quienes normalmente saldrán los dirigentes. Algunos han sido dados para la comunidad de un barrio; otros en Chacarita Centro con asistencia de personas de todos los barrios.

El Liderazgo de los Laicos y su Papel en la Comunidad

La responsabilidad de los laicos y su participación en las actividades de la Iglesia es una de las líneas orientadoras de la pastoral. La solidez de aquéllos y su responsabilidad parecen ser factores muy ligados a la madurez de las comunidades.

En esto se ha seguido una política bien explícita de promover distintas actividades y una variedad de funciones para que los diversos intereses se puedan satisfacer, incorporándose las personas libremente a las funciones o servicios que deseen. Se dice que hay que respetar y considerar todos los "carismas". El sistema de motivación y de "enrolamiento" consiste en una primera iniciativa del equipo pastoral que pretende suscitar el interés por determinadas actividades y crear

una cierta audiencia para comunicar su necesidad o utilidad. Luego se invita a cursos, después de los cuales surgen los ofrecimientos para los servicios. Entre las actividades ejecutadas por los laicos que han sido mencionadas se cuentan:

- La catequesis, en primer lugar, que parece ser una actividad central.
- Los cursos prebautismales y prematrimoniales.
- Los grupos de oración.
- Los grupos de Biblia.
- El mantenimiento de la iglesia.
- El grupo de Cáritas.

Nos referimos hace un momento a la catequesis que se presenta como la actividad más estructurada y sistemática de los laicos. Pero hay que hacer especial mención también de los cursos pre-matrimoniales, que son dados por parejas de la Iglesia. Concretamente, existen cinco parejas que se encargan de todo: los planteamientos doctrinales, la organización, la frecuencia, etc. Ellas piden al sacerdote una que otra charla. También piden a un médico del Hospital Monseñor Sanabria de Puntarenas, que dé ciertas charlas de educación sexual y de cuestiones de ginecología. Las parejas encargadas fijan las fechas de los cursos que se dan periódicamente, cambiando de sede y rotando por los barrios. Estas parejas son trabajadores del barrio: en dos de ellas el marido es un guarda, otro es un buhonero o vendedor ambulante, el otro es un pescador ex-jocista, y el otro es un artesano, que da cursos de artesanía.

Existen grupos de oración o de Biblia, que se reúnen periódicamente. Su función es la explicitación de la experiencia propiamente religiosa, o experiencia de Dios. Realizan fácilmente un paso de lo trascendente a lo histórico, iluminando los acontecimientos, dinamizando las luchas y la solidaridad. En algunos hay personas que son una especie de testigos religiosos privilegiados, con gran legitimidad carismática entre la población, jugando este importante papel de testimonio.

Merece particular mención un grupo de la JOC existente en los barrios. Cuenta con un equipo central formado por cinco jóvenes. Sin ser una organización jerárquica como tradicionalmente ha sido la JOC, conserva de ella su espíritu y la función para la que fue originalmente creada. Pretende ser un equipo motor con dos tareas principales: la de detectar y formar a otros jóvenes que puedan ser dirigentes, y la de inspirar y alentar ciertas actividades de los jóvenes trabajadores. Entre estas actividades se cuenta la formación de pequeñas cooperativas o grupos de trabajo, que intentan paliar el problema del desempleo, sin recurrir a grandes instituciones ni a grandes créditos, sino basándose en el trabajo colectivo y la solidaridad. Por ejemplo, existe una pequeña

cooperativa (un grupo) de pescadores, que con un apoyo económico inicial (el bote) realizan una pesca artesanal, generando un cierto producto que es repartido entre los miembros. Las mujeres de la JOC han organizado un taller de costura, que pretende satisfacer las necesidades de vestuario a precios bajos, produciendo al mismo tiempo un ingreso a las trabajadoras asociadas. La JOC fue formada por un sacerdote francés que estuvo de paso en la comunidad: el padre Juan Luis.

El grupo de la JOC se encuentra actualmente realizando tareas que no corresponden exactamente a las que le dieron su razón de ser y su origen. La idea de formarlo provino de la constatación de la necesidad de un trabajo sindical, bastante debilitado en el área. Los sacerdotes han tenido contactos esporádicos con dirigentes sindicales, pero han buscado fortalecer el trabajo en este medio. Fue así como se pidió al mencionado sacerdote francés, que había trabajado como representante internacional de la JOC en Centroamérica, que viniera a organizar la JOC a Costa Rica. El estuvo en 1979, formando un grupo en Chacarita y otro en San José. Este último no dio resultados. El primero tuvo un comienzo halagador: se formó un grupo de unos ocho jóvenes que debían prepararse para el trabajo en el seno del mundo obrero, propio de la JOC, aplicando el método de la formación por la acción (ver, juzgar, actuar), pensando en proyectarse después a los sindicatos. Posteriormente la JOC Internacional destacó a dos responsables para el área, un mexicano y un matrimonio venezolano. Este último se instaló en Chacarita apoyando al grupo. Pero el primitivo grupo se fue disolviendo por distintos problemas. El grupo actual busca una preparación para el trabajo propiamente obrero de la JOC. Hasta el momento, sin embargo, no ha tenido conexiones con los sindicatos.

Además de estos grupos existen los de mantenimiento de la iglesia, y los de Cáritas, ocupados más bien en actividades asistenciales. En general se ve una línea de formación amplia de los dirigentes, o de cristianos comprometidos en la vida concreta, más que una especialización funcional de cuadros dedicados a ciertos servicios. La preocupación por la formación de los dirigentes se materializa en la construcción, en El Roble, de instalaciones para cursos, seminarios y encuentros.

Sobre la Religiosidad Popular

Lo que se ha dicho sobre la concepción de la catequesis, en tanto profundización de la fe y su compromiso en la realidad, y sobre los cursos, es coherente con la opinión del equipo sacerdotal sobre las posibilidades pastorales de la religiosidad popular. Efectivamente, un documento del equipo afirma lo siguiente:

> (Los marginados son) grupos humanos que por condicionamientos históricos aparecen . . . religiosamente inmersos en una religiosidad

popular dependiente y descomprometida, mítico-ritualista que les lleva a una dependencia paternalista.
¿Puede darse una catequesis de la religiosidad popular? La religiosidad popular busca seguridad. Pide la conversión de las piedras en pan. La catequesis nos lleva al compromiso, al riesgo. No parece fácil pensar en una catequesis seria y eficaz en los ambientes de religiosidad popular. Es más bien una clarificación del kerigma y de la evangelización buscando la conversión. Descubrir su realidad en comunidad, vivirla y expresarla a la luz del Evangelio no parece tener cabida en la religiosidad popular.
La religiosidad popular es un hecho. Es parte de la cultura aunque se exprese de modo diferente. Es muy ambigua ya que presenta aspectos positivos y negativos. En lo negativo presenta a un hombre masificado, alienado, despersonalizado y acrítico y que nada quiere saber de esfuerzos por el cambio de la sociedad. Cada vez se va a agudizar su historicidad, ya que el joven no entra en ese mundo . . .

En las entrevistas los sacerdotes han manifestado la misma opinión. Ellos han hecho caso omiso de las tradiciones religiosas. En Barranca se suspendió por dos años la fiesta patronal de la Medalla Milagrosa. Lo mismo ha sucedido con las procesiones. Efectivamente, eran fiestas en donde los aspectos religiosos estaban subordinados al comercio, al alcohol, a la prostitución.

Sin embargo, en Barranca la propia comunidad ha pedido la reanudación de estas expresiones religiosas. Los propios jóvenes de la comunidad han pedido organizar ellos la procesión. La consigna sobre esto es que "los curas no se meten pero acompañan". Esto indica que la problemática se replantea. Se intenta, ahora, recuperar estas actividades, impulsarlas incluso, pero dándoles un sentido diferente. Dice un entrevistado laico:

En El Roble había imágenes a las que se les celebraba su fiesta patronal, pero se empezaba a hablar sobre el significado del patrono y su proyección a la comunidad.

Otro señala que la Iglesia tradicional todavía se mantiene con gran fuerza.

Esto conduce a una reflexión en la que se distinguen tres objetivos:

– Aprovechar la religiosidad popular para una convocatoria amplia.

– Recuperar la alegría y el colorido de la fiesta.

– Darle contenidos de fe.

La recuperación de los elementos positivos de la religiosidad popular se expresa bien en un caso digno de tenerse en cuenta. Se trata de la procesión de la Virgen del Mar, fiesta típica de Puntarenas, pero enteramente subordinada al turismo y al comercio. Ha sido tradicional en ella el desfile de embarcaciones por el estero, como parte de fiestas que incluyen la elección de una reina de belleza y otras actividades que han desvirtuado su origen religioso. La pastoral de Chacarita ha estado,

naturalmente, ajena a estos actos. Pero la necesidad de realizar algo se sentía. Fue así como se propuso preparar una procesión de embarcaciones no por el estero, sino por el canal de FERTICA, parte integrante del espacio de la comunidad. El testimonio de la percepción popular de este acto lo tenemos en un artículo aparecido en una publicación realizada por jóvenes de los barrios llamada "Enfoque Comunitario". Reproducimos la información de este boletín:

> Con mucho fervor y gran sentido religioso, las comunidades de la Gran Chacarita celebraron el pasado 17 de junio la fiesta de la Virgen del Mar. A pesar de ser el primer año de hacerlo, la procesión por el canal estuvo muy lucida. La participación de más de 40 embarcaciones pequeñas y grandes le dio un toque espectacular al acontecimiento. Flores, coronas y papeles multicolores hacían lucir el ambiente invadiendo la alegría a los espectadores que se agrupaban en cada estación o altar en donde se rezaba el santísimo rosario. Nuestras comunidades son quizás las más pobres de Puntarenas, pero ese día fuimos la comunidad más dichosa y envidiable en todo el puerto. ¿Por qué? Bueno, la respuesta es evidente. Desde hace muchos años no se ha visto rendir culto verdaderamente religioso a la patrona de los pescadores; por lo contrario, las fiestas en honor a ella son más que todo comerciales, donde se especula con su santo nombre. Lo contrario de todo esto sucedió en las comunidades de la Gran Chacarita: rezos, cantos y oraciones fervorosas fue el marco de dicha celebración, donde la sencillez de la procesión hacía a la comunidad más cerca de Dios y de nuestra Madre. Nosotros, el equipo de redacción de este pequeño boletín, creemos que fue algo único en Puntarenas, y que la Virgen se sintió en ese momento halagada y feliz con los que participaron en dicha actividad en honor a ella.
> Felicitamos a toda la comunidad cristiana que tuvo participación activa en la fiesta religiosa, a los padres Luis y Santiago y demás agrupaciones populares que hicieron posible el éxito de esta actividad, esperando que éste no sea el único año en que se celebre.

El testimonio de este boletín juvenil es elocuente acerca del espíritu religioso popular, que se exalta con la fiesta, el colorido, la muchedumbre, llegando a niveles de intensa emoción. La fiesta religiosa es una actividad que el pueblo ha echado de menos; ésta la ha reencontrado y espera que se repita periódicamente.

Sin embargo el problema de la religiosidad popular sigue siendo de difícil tratamiento. La fiesta, con su carácter excepcional, parece ser un real acontecimiento religioso si se la despoja de los elementos comerciales y de manipulación popular. La procesión de la Virgen del Mar muestra tres aspectos de interés para una reflexión sobre lo religioso-popular, que analice tanto su carácter de objeto de manipulación social y de evasión, como su potencialidad de eventual apoyo para una fe liberadora:

a) La fiesta religiosa es la negación de lo rutinario o de lo cotidiano; se expresa en la ropa, en los adornos; se vive una realidad que niega al mundo real y que contrasta con éste; es un

mecanismo de catarsis, y como tal, orientable de acuerdo con los contenidos proclamados, y al contexto ético-social en que se da.

b) Ella es una expresión muy viva y sentida de piedad, que se expresa en los cantos, el rosario (lo repetitivo), las oraciones; es una exaltación del sentimiento religioso, una movilización de la emotividad . . .; nuevamente, su orientación en términos de una praxis de liberación, dependerá de su enmarcamiento ético (valores, testimonios, símbolos) y de su significado social.

c) Ella es algo eminentemente colectivo; esto de la experiencia de la colectividad o de la muchedumbre parece tener mucha importancia en la vivencia popular (estuvo muy bonito, hubo mucha gente); quizás tenga que ver con el aislamiento vivido y la sensación de impotencia de las personas y las familias frente a la adversidad; este aislamiento está obviamente muy reforzado por el individualismo y competitividad dominantes.

Existen otras expresiones de la religiosidad popular que parecen ser menos rescatables que la fiesta. Sobre ellas la opinión del equipo sacerdotal es muy clara cuando las acusa de promover una búsqueda fetichista de la seguridad que anula la reflexión y responsabilidad humanas. Se sostiene que en el campo existe una percepción sacral de la naturaleza y de las personas; también de la comunidad o micro-sociedad en la que se vive; la religiosidad popular incluye aquí elementos cósmicos y aglutinantes de la comunidad (posible identidad frente a poderes amenazantes); la religiosidad es espontánea; existe una mentalidad contemplativa e incluso metafísica o de trato habitual con lo trascendental; una pastoral campesina puede recoger todos estos elementos positivos dinamizándolos en un contexto clasista. La realidad urbana, en cambio, es bastante distinta; los elementos de secularización operan más fuertemente; la población no tiene una identidad cultural común, ni tradición, ni raíces; un barrio popular producto de la ocupación de tierras, es un conglomerado de individuos aislados, que traen problemáticas distintas. Lo común es la lucha por la subsistencia; hay que resistir sea como sea; este problema de la supervivencia relativiza en su urgencia todo lo demás; fomenta el individualismo, la competitividad. Las propias tradiciones religiosas se degradan y desvirtúan; por ejemplo, el caso de las rezadoras en los velorios; se reza mecánicamente, acuden familiares y vecinos (convencidos de que hay que rezarle al difunto), pero que van a comer, a jugar dominó, mientras se ejecuta el rito de los rezos a cargo de la rezadora o del padre. Esta degradación equivale a una "lumpenización" de la religiosidad popular: individualismo exacerbado, utilitarismo, fetichismo protector, aprovechar lo que se agarre . . .

El problema del tratamiento de la religiosidad popular se relaciona con otro más amplio que se ha revelado en otras experiencias

avanzadas. El del posible elitismo que puede subyacer en una pastoral centrada en la formación sólida y responsable de minorías conscientes, que podrían llegar a incomunicarse con las mayorías en donde lo religioso se expresa en sus formas tradicionales. En las entrevistas surgieron opiniones sobre este problema más amplio, es decir, sobre la capacidad de la Iglesia renovada para llegar a las masas populares. Decía una persona entrevistada:

> Esta es una Iglesia del pueblo, pero el pueblo no responde a esta Iglesia todavía; es el anticomunismo que nos han metido, la gente está acostumbrada a vivir de lo que el gobierno les da . . .

Otro decía:

> En el pueblo no ha entrado el mensaje. Fuimos muchos los que empezamos el curso de cristología, pero quedamos pocos, como los monos aferrados al árbol en vendaval . . . la gente tiene una religión tradicional que rechaza el mensaje . . . Piensa que nos cambiaron de religión, y por eso la gente se va.

Esto lleva a plantearse preguntas reales: ¿la fe liberadora es necesariamente cosa de minorías conscientes? ¿No existirá un espacio religioso en el pueblo al que el Evangelio liberador no llega? ¿Estará siendo ocupado por las sectas o por movimientos espiritualistas, catecúmenos, carismáticos? ¿Será el espacio de trabajo de las ideologías conservadoras? ¿La Iglesia de los pobres, con su mensaje propio, debe ser necesariamente una vanguardia, por más poder de convocatoria que tenga? ¿Cómo se relaciona la fe catequizada con la religiosidad popular?

Luchas de la Comunidad; su Proyección Social y Política

La proyección de la comunidad cristiana hacia los problemas sociales y políticos ocupa un lugar destacado en la concepción de la pastoral de Chacarita. Para esto existe un planteamiento programático claro que se puede resumir en los siguientes puntos:

– Creer en la fuerza del pueblo, apoyar sus organizaciones.

– No hacer organizaciones de cristianos para no reclamar cuotas de poder en el pueblo, sino formar laicos que trabajen en las organizaciones populares, y acompañarlos.

– Acompañar como Iglesia (incluso los sacerdotes) las luchas concretas como las invasiones de tierras.

– Ejercer la solidaridad sea con las luchas del barrio o del país, sea la solidaridad con El Salvador o Nicaragua.

– Tener presencia en las organizaciones pero sin clericalizarlas, llevar la fe allí y animarlas con los valores y las actitudes cristianos.

– Promover actividades económicas populares independientes, las cooperativas.

Sobre estos puntos la práctica de las comunidades de Chacarita se muestra muy rica. Lo veremos en distintos aspectos:

a) La Participación en las Actividades del Barrio

Las comunidades han apoyado e impulsado los comités de barrio que se preocupan de los distintos problemas que afectan a la gente. En estos comités por lo general, la mayoría de sus miembros dirigentes han sido los mismos que impulsan el trabajo de la parroquia. El equipo pastoral es conocido y respetado por su preocupación y dinamismo; a él se acude para diversos problemas. Dice una señora:

> Dios nos da el carisma. Los cristianos nos solidarizamos con las luchas de los barrios. El resto de la gente ve en los cristianos un apoyo importante para la organización . . . es por eso que a veces muchos caen en la tentación de la manipulación política.

Otro entrevistado:

> Los cristianos hemos tenido que luchar por la vivienda, las tierras, el enfrentamiento con la guardia.

Una señora de Fray Casiano:

> La comunidad participa en otras actividades del barrio, por ejemplo, se está construyendo una cancha de basquet para todos los muchachos del barrio. Se dan cursos de costura y manualidades para todas las señoras.

En general es un hecho que la comunidad participa y aún dinamiza varias actividades siendo un centro de iniciativas reconocido.

b) La Comunidad y las Asociaciones Comunales

El juicio de los entrevistados sobre estas organizaciones dependientes de o creadas por instituciones estatales es bastante negativo. Se hizo referencia a:

– ALFA (Alianzas Familiares): Se ha llegado a convertir en un instrumento del PLN; los grupos de este partido entregan los alimentos.

– DINADECO: Ha promovido las asociaciones partiendo de los núcleos políticos que se formaron para la campaña electoral (Monge). Las Asociaciones de Desarrollo Comunal representan una estrategia del PLN para canalizar y controlar el "poder popular". El Partido Unidad cuando estuvo en el gobierno también lo intentó.

– SINDICATOS: En Puntarenas hubo sindicatos fuertes y beligerantes. Durante el gobierno de Mario Echandi (1958-1962) fueron reprimidos por la Guardia Civil. Actualmente hay mucha división debido al ejercicio de la libre asociación. El problema del desempleo también afecta la lucha sindical; por ejemplo en FERTICA se expulsó en 1983 a setenta trabajadores y el sindicato no reaccionó. Lo mismo pasa en el muelle. No funcionan. Menos se pueden proyectar a la comunidad. En el Hospital Monseñor Sanabria se han dado ciertas luchas. Existe preocupación por colaborar en la formación de sindicalistas.

Las Asociaciones de Desarrollo Comunal oficiales son vistas efectivamente por la gente del siguiente modo:

> Las Asociaciones de Desarrollo son programas del gobierno, no sirven para nada. Luchan para ayudar al gobierno. Las Asociaciones pavimentan las calles por donde pasan los ricos. Luchan para apoyar un núcleo de Liberación. ¿Vale la pena estar allí? Siempre que se haga allí un trabajo liberador. El pueblo tiene que utilizarlas para un trabajo político. Yo he sido liberacionista pero ahora sé que es un puro engaño; vienen cuando necesitan la firma . . .

Sin embargo, la participación en las organizaciones de los barrios ha sido bastante masiva, cuando éstas han sido autónomas. Por ejemplo, la Junta Directiva del Comité Unitario de la Gran Chacarita ha estado compuesta en su totalidad por cristianos formados en las comunidades. Ha sido la organización más importante. Lo mismo ocurre con los comités de los barrios: el Comité del 20 de Noviembre, la Defensa Popular de Fray Casiano, y otros. Existen más de quince organizaciones de esta naturaleza, con una masiva participación de los cristianos. En los grupos juveniles sucede la misma cosa.

c) Relaciones con los Partidos Políticos

Las comunidades cristianas muestran una total independencia de los partidos políticos. Ya se ha visto que la visión que tienen de los grandes partidos en el poder es bastante negativa: sienten que sólo buscan el control del movimiento popular y que acuden a los barrios a pedir firmas y votos. Respecto a los partidos de izquierda, existen muchas alusiones. Un entrevistado afirma.

> El PC dice cosas ciertas pero son muy pocos, no los escuchan. Hay mucha división en las organizaciones. Hay que buscar que tengamos algo en común que nos una. Los comunistas tienen algo en común con los cristianos. Hemos participado en manifestaciones con ellos; pero no se ha podido trabajar con ellos. El PC busca una alianza de los jóvenes de Puntarenas, luego de Costa Rica, luego de Centroamérica, hacer un frente patriótico . . . Hemos participado con ellos en luchas, por la vivienda, por la luz. El anticomunismo es muy fuerte y se mantiene dentro de la Iglesia.

Otra persona decía:

> Se critica mucho a los dirigentes de izquierda, los cristianos piensan que tienen que ser perfectos. Es cierto que no dan mucha participación a las personas, dirigen las cosas de arriba.
>
> Hemos estado con ellos en las luchas de la luz. No podíamos pedirle a los padres que organizaran esa lucha, están muy quemados . . . nos agarramos de los comunistas. Cuando viene el alza de los frijoles acudimos a los comunistas, como cuando hay un terremoto acudimos a Dios. Se ha trabajado juntos, por ejemplo, en la solidaridad con Nicaragua. Cuando echaron a los padres ellos quisieron participar; les dijimos que no: podían participar como personas.

Se ha percibido una tensión en el trabajo conjunto con el PC. Hay luchas comunes pero la dinámica de las comunidades es completamente independiente. Tampoco se observa que haya militantes cristianos que sean a la vez militantes del PC. Son dos agrupaciones bien distintas. Se ha revelado que por parte del PC existen celos por el trabajo de la Iglesia, tratan de contrarrestar su presencia en el poder popular, pero no tienen fuerza comparable. Por otra parte, se ha observado en el equipo pastoral la preocupación por promover un tratamiento adecuado al problema de la participación de los cristianos en los partidos de izquierda. Esta participación está dentro de la línea programática, pero no se ve su concretización.

d) El Problema Frente a lo Político

El equipo sacerdotal ha sido permanentemente acusado de hacer política. En 1981 hubo un intento a fondo de expulsión del país de los dos sacerdotes españoles más identificados con el barrio, que pudo ser neutralizado gracias a la intensa e inigualada movilización de los barrios. También desde la Jerarquía de la Iglesia han sido objeto de la misma acusación. El *Eco Católico* ha publicado una polémica sobre el tema entre su director y el Padre Luis. La acusación de curas comunistas se filtra por todos lados.

Los sacerdotes son plenamente conscientes de la proyección política de su trabajo pastoral, que la ven como una exigencia del Evangelio y de la necesaria eficacia del amor. La temática del compromiso cristiano da cuenta de ello. Esta postura la fundamentan con textos del Vaticano II, Medellín y Puebla y de discursos pontificios. Pese a ello, se han mantenido siempre en una postura de total independencia frente a los partidos políticos. El problema al que se ven enfrentados, por lo tanto, tiene dos ángulos. Por una parte son acusados de hacer política en vez de actividad religiosa. Ellos responden diciendo que predican el Evangelio y que tratan de impulsar una práctica consecuente con él, de solidaridad, de defensa de los pobres, etc., pero sin negar jamás la dimensión política de su práctica pastoral. Por otra parte, muchos miembros de la propia comunidad se dan cuenta de que el liderazgo político real

está en los sacerdotes, en la Iglesia. Ellos han despertado su conciencia, han impulsado muchas luchas y los han apoyado en ellas. Se plantean el problema de la eficacia y de la necesidad de culminar la acción que se desarrolla desde los barrios con una acción política propiamente tal, destinada a cambiar el estado de cosas a un nivel estructural. Estos mismos miembros objetan a la Iglesia y a los sacerdotes el no hacer una acción política, el quedarse en una línea "reformista", el no llegar al fondo de las cosas.

> En Barranca estamos tratando de que la Iglesia tenga un trabajo político: la Iglesia no tiene trabajo político (Textual).
> El pueblo tiene que utilizar todos los medios para un trabajo político, igual debe hacerlo la Iglesia.

Otro decía:

> La gente participa (en las actividades promovidas por la Iglesia) porque es lo que hay que hacer, pero no se tiene claro que se deben cambiar las estructuras del país . . . La Iglesia hace un trabajo reformista. La Iglesia debería hacer un trabajo más político.

Pero la línea de la pastoral ha sido en esto invariable; se ha mantenido en el campo de la concientización y organización de la comunidad para que ella misma pueda asumir su responsabilidad política. En esta tarea se ha acudido a los servicios de una institución como el CENAP (Centro Nacional de Acción Pastoral) que se dedica a la educación popular como organismo no confesional. Este Centro ha sido vinculado a actividades terroristas, duramente atacado y condenado por la Jerarquía. Esto ocurrió cuando algunos de sus miembros se relacionaron con actividades armadas, los que habían sido previamente descalificados por la tendencia mayoritaria y la dirección del Centro que no compartía tales posiciones. El equipo pastoral de Chacarita ha debido hacer frente a las acusaciones de la Jerarquía eclesiástica contra tal Centro, sosteniendo que su trabajo en la comunidad se ha realizado con total entrega y eficacia en el plano en el que se le solicitó su colaboración, es decir, en educación popular, teatro popular, formación de dirigentes, comunicaciones, etc.

Luchas de la Comunidad y Relaciones con los Poderes Públicos

Las reivindicaciones y luchas apoyadas o impulsadas por la comunidad cristiana han encontrado regularmente la desconfianza o la oposición de los poderes locales: los funcionarios de la Municipalidad de Puntarenas, los políticos locales, los dirigentes de las instituciones públicas. Por esto, la tensión con los organismos estatales o privados de influencia en los aparatos del Estado, ha sido algo permanente. Ella muestra la oposición real entre la organización popular que nace del pueblo mismo y las instancias de control (partidos, asociaciones comunales, instituciones autónomas del Estado) o de canalización de los conflictos, que

en Costa Rica han demostrado gran eficacia en la neutralización de las luchas sociales y en la difusión de una mentalidad, apoyada en el discurso ideológico dominante, de que en Costa Rica los problemas sociales se resuelven a través de las instancias públicas y democráticas de encuentro entre las demandas populares y la acción estatal.

Pero, aparte de estas luchas, han existido otras en donde el enfrentamiento con el poder estatal ha sido directo. Una es la lucha por hacer pagar, en beneficio de las comunidades de los barrios pobres, a los propietarios de las residencias veraniegas que se han instalado en la franja costera que va del Hospital Monseñor Sanabria a la angostura, que es tierra comunal y por lo tanto del pueblo. Su carácter de confrontación de clases es innegable. La participación del equipo sacerdotal en ella ha sido directa y abierta. La comunidad entera se ha movilizado en torno a esta lucha.

La otra gran confrontación es la librada con ocasión del intento de expulsión de los sacerdotes españoles, lucha ciertamente vinculada a la anterior. El relato de esta situación lo transcribimos textualmente de un informe de los sacerdotes.

> Una concentración pública de más de mil cristianos que reclama el derecho legal a unas tierras usurpadas por los más poderosos hombres del país, provoca la petición del Presidente de la República al Obispo pidiendo la expulsión del país por "agitador" de uno de los agentes de pastoral, sacerdote y miembro del equipo sacerdotal de Puntarenas. Eso ocurre el 14 de noviembre de 1980. Enterado el Obispo por la msima comunidad del trasfondo, nos da pleno respaldo.
>
> Con motivo de una toma de posición en la comunidad cristiana, frente a una nueva invasión de tierras, en precario, es nuevamente solicitada al Obispo por el Presidente de la República, la expulsión del citado agente pastoral. Nuevamente, el Obispo nos da su respaldo. En ese interín, la comunidad con sus luchas, consigue que los poderosos tengan que pagar 20 millones de colones por las tierras usurpadas.
>
> En este contexto, y en medio de la suspicacia y sospechas contra nuestro quehacer en los medios oficiales y en algunos sectores de la Iglesia Oficial, se aprovecha el 24 de marzo –aniversario de la muerte de Monseñor Romero– para celebrar una Misa en sufragio del Arzobispo mártir y para recuperar su imagen de cristiano-profeta, para la Iglesia, de la que algunos círculos se han querido desvincular. El 22 de marzo, domingo, en medio de una comunidad que abarrota el templo con entusiasmo y fuerte sentido de fe, se celebra la Misa que pasa a ser una experiencia inolvidable para las comunidades asistentes. La Misa Salvadoreña cantada por el pueblo con el acompañamiento de un conjunto campesino, es un rugido pleno de fe y de solidaridad con el pueblo salvadoreño.
>
> Las lecturas y explicación del profetismo de Monseñor Romero, provocan entusiastas aplausos expresión del "Amén" popular. El "Resucitó en la Resurrección del Señor", acompañado de estruendoso e interminable aplauso, carga de emoción la sensibilidad. La Misa, en definitiva, ha sido una experiencia que deja profunda huella en la comunidad cultual chacariteña.

El Comité de Solidaridad con el Pueblo Salvadoreño –formado en su gran mayoría por cristianos– aprovecha la salida de la Misa para repartir comunicados del F.D.R. y la venta de algunos libros. Los cristianos viven ciertamente la solidaridad. Pero no todas las ovejas eran del mismo redil. Una turista –"agazapada" según palabras de ella misma– con otra mentalidad y de extracción social privilegiada, no puede entender o interpretar la fe popular y . . . confunde con un mitin . . . "comunista". La denuncia ante las autoridades civiles –Migración– y eclesiásticas no se hace esperar. Mientras la reacción del Obispo es de confianza y respaldo por parte de la jerarquía de la diócesis, una autoridad de Migración se deja decir: "Tengo una denuncia de una respetable dama, tenemos que sacar el país a ese atajo de curitas comunistas".
El 24 se nos pasa aviso de que se nos retira la cédula de residente por parte de Migración. Reunido el Grupo IEME, determinamos dejar al pueblo que se organice y confiar en él, sin manipulación por nuestra parte. El pueblo, sus dirigentes cristianos, marcan dos objetivos: impedir la salida de sus sacerdotes y aprovechar la coyuntura para crecer en organización y capacidad de lucha. Se forma un comité específico en sesión permanente. Uno de los sacerdotes, de acuerdo con los dirigentes, vive unos días "perdido" para dar espacio a la organización popular. Se forman subcomités, se va a la prensa y televisión, se lleva a través de varias comisiones un memorial del pueblo respaldado por más de tres mil firmas a Migración, Obispado, Ministerio de Seguridad, Arzobispado de San José, etc. Se hacen invitaciones a otras comunidades de Puntarenas. Responden los sectores populares de Barranca, el Roble, Cocal y el Carmen Por el contrario, a nivel nacional y local, recibimos respaldo de numerosos elementos con "jerarquía", pero siempre en forma individual y a partir de sus influencias. Advertimos profundos silencios de personas y grupos de quienes esperábamos definición. Una de la más reconfortante solidaridad la recibimos de la Conferencia de Religiosos de Costa Rica. Sentimos que estábamos apoyados por nuestro Obispo, comunidades populares, sacerdotes que laboran en sectores populares del país, CONCOR, a más del equipo sacerdotal de Puntarenas y el grupo IEME.

Mientras la comunidad se organiza para resistir la medida de expulsión de algo que entiende que es suyo, la prensa anuncia la inminente expulsión de los sacerdotes. El Arzobispo de San José se niega a darles audiencia. El 1° de abril se les retira espectacularmente las cédulas de residencia a los dos sacerdotes españoles. El 6 deben presentarse ante las autoridades de Migración. La comunidad decide hacerlos acompañar por cuatro de sus miembros y por un abogado de la capital, mientras en las iglesias y en las casas se preparan desde la víspera con jornadas de oración, ayunos, vigilias. Una imagen grande de Cristo es puesta frente a la puerta de la iglesia como señal de su presencia en la lucha de la comunidad. Por fin, cuando la noticia de que Migración no ve causal para la expulsión de los sacerdotes llega a Chacarita, se desata un carnaval de entusiasmo en un pueblo no muy acostumbrado al triunfo.

Al respecto nos interesa recoger una reflexión escrita del equipo pastoral sobre estos acontecimientos:

Hay un punto en que nos gustaría reflexionar. Siempre que se habla de comunidades de base, sobre todo de comunidades populares, en muchos sectores de la Iglesia. –no populares–, se tiene un miedo cerval. Se habla de comunidades políticas, horizontalistas, "tontos útiles", no jerárquicos, etc. No sé si se defiende la fe o el sistema. No sé si se defienden los ministerios o los privilegios. Chacarita como comunidad cristiana siempre se ha visto rodeada de sospechas y dudas, en algunos espacios de la Iglesia y de la política –en éstos es lógico pues no conocen el Evangelio ni quieren que el hombre sea evangelizado . . .
Realmente existe un plan pastoral que intenta ser fiel al Espíritu y a las normas de la Iglesia latinoamericana.
Las consecuencias están previstas . . . desde el Evangelio. El precio todos lo conocemos y estamos dispuestos a pagarlo. Quizás no sea muy "prudente". Pero no se trata de otra cosa aparte de construir el Reino, desde los pobres de Yavé. Otra actitud sería traicionar el ministerio profético, anteponer intereses personales al Reino, eso sería egoísmo, por lo tanto, pecado y defraudar a todos los hombres de buena voluntad que ponen su esperanza en Dios y en la Iglesia.

Contenidos de la Conciencia Religiosa y Conciencia Social

El párrafo que acaba de leerse es un buen indicador de la forma de entender la fe religiosa en relación a las estructuras sociales y a la propia institución eclesiástica localizada en tales estructuras. A lo largo de la exposición han ido apareciendo diversos elementos del discurso religioso y del análisis social de las comunidades cristianas. Para finalizar nuestra reconstitución de la experiencia de Chacarita, nos parece útil presentar los textos de la Misa Chacariteña, en donde encontramos de manera muy explícita la coherencia entre los contenidos del discurso religioso y la percepción de lo social. En el tercer capítulo intentaremos un cierto análisis del significado social de estos contenidos.

CANTOS DE LA MISA CHACARITEÑA

CANTO DE ENTRADA

Hoy es el día del Señor.
Hoy celebramos todo el pueblo la amistad; de nuevo los chacariteños compartimos el día de la comunidad.

1. Las esperanzas de este pueblo
   y los anhelos de su gente . . .
   con sus fracasos y sus triunfos
   todos cantamos a una voz.

2. Con nuestras luchas populares . . .
   por construir un nuevo pueblo . . .
   llenos de fe, siempre adelante . . .
   viviendo nuestra comunión.

GLORIA

Te alabamos, te bendecimos,
te adoramos, te damos gracias, Señor.

Alabamos todos al Padre
por el mundo que nos regaló . . .
y pedimos perdón por los pobres
que nuestro egoísmo engendró . . .

Te alabamos, te bendecimos,
te adoramos, te damos gracias, Señor.

Alabamos todos al Hijo
que con sangre él nos liberó . . .
y pedimos perdón por los pobres
que nuestro egoísmo amarró . . .

3. Cuando sin miedo peleamos . . .
contra las crueles opresiones . . .
nos estamos organizando . . .
formamos el pueblo de Dios.
4. Los que denuncian la mentira . . .
y los que anuncian la verdad . . .
los que defienden la justicia . . .
construyen el Reino de Dios.
5. Nuestro Dios vive en la historia . . .
enfrentado al explotador . . .
y es segura la victoria . . .
qué poderoso es nuestro Dios.
6. Gran Chacarita, Chacarita . . .
canta la gloria del buen Dios . . .
porque amanece la esperanza . . .
de nuestra gran liberación.

CORDERO DE DIOS

La vida de tu pueblo Señor
es dolor, es dolor, es dolor . . .

La vida de todos los pobres
Señor, es dolor, es dolor . . .

Vida de invasión, y de represión,
es la dura historia de lo popular.

Cordero . . .
Tú eres el Dios de Amor . . .
Que estás siempre con los pobres . . .
y atiendes a su clamor.

CREO, CREO, CREO, SEÑOR
CREO, SEÑOR
PERO AUMENTANOS LA FE

Creo en Dios que vive en la historia de nuestro pueblo.
Creo en Dios que quiere darnos pan y libertad.
Creo en nuestro Padre, creo en su bondad.

Creo, Señor; Creo Señor; Creo, Señor pero auméntanos la fe.

Creo en Jesucristo constructor de un nuevo Reino.
Creo en la esperanza de una nueva humanidad.
Creo en nuestras luchas por la comunidad.

Creo, Señor; Creo, Señor; Creo, Señor, pero auméntanos la fe.

Te alabamos, te bendecimos
te adoramos, te damos gracias, Señor.

Al Espíritu alabemos
de la Iglesia Santificador . . .
y pidamos perdón por los pobres
que nuestro egoísmo apartó . . .

SANTO

Santo, Santo, Santo, Santo,
Santo y justo es el Señor,
El quiere que el universo
sea de todos
siendo posible el amor.

1. Todo reclama justicia
quitando toda opresión
que todos tengamos
vida por ser fruto de tu amor.
2. Llenos todos de esperanza
trabajamos con ardor.
La comunidad avanza
hacia su liberación.

COMUNION

Jesús, tu pueblo esta aquí . . .
y te quiere recibir . . .
quiere llenarse de Ti . . .

1. Venimos muy hambrientos
de justicia y de pan,
y venimos sedientos
de solidaridad.
2. Débiles y pequeños
nos sentimos, Señor,
con Vos y nuestro empeño
triunfará el amor.
3. Queremos ser testigos
de tu vida y pasión
caminando contigo
a la liberación.
4. Los parásitos moran en
nuestra vecindad
y le chupan la sangre
a la comunidad.
5. Con tu Cuerpo y tu Sangre
sáciamos, oh Señor,
construiremos tu Reino,
Reino de eterno amor.

Creo en el Espíritu que anima nuestros esfuerzos.
Creo en el Espíritu que anima nuestra ansiedad.
Ansias de Justicia, ansias de Verdad.

SEÑOR TEN PIEDAD

Señor . . . ten piedad . . . de tu pueblo . . .
Señor . . . ten piedad . . . de tu pueblo . . .
Cristo Jesús, ten piedad . . .

1. En la comunidad
debemos de compartir
fraternidad;
mas yo no compartí
¡soy pecador!

2. Pecamos sin cesar
majando a los demás
sin compasión;
creando división
en nuestro barrio.

CANTO DE LA PAZ

Hoy los amigos nos damos la paz
en el amor de la comunidad
es la amistad llena de luz.
Esta es la paz, esta es la paz
la que nos da Jesús.

CANTO DE DESPEDIDA

Volveremos otro domingo
hoy nos vamos llenos de vida
a luchar por nuestros hermanos
como Dios nos mandó.

Esta lucha no se termina
el camino es largo y duro
pero hermoso lograr el triunfo
Dios nos lo prometió.

Hoy salimos comprometidos
con Jesús y todos los pobres
con todos los trabajadores
a lograr nuestra unión.

OFERTORIO

No, no puedo ofrecerte más,
Señor, no puedo ofrecerte más;
¡es todo lo que soy!
y el esfuerzo por querer llegar
a ser un buen cristiano
y no traicionar
el reto de tu voz.

Te ofrecemos Señor
con el vino y el pan
la firme decisión
de una hermandad.

CANTO DE MEDITACION

Oye, Señor, nuestra oración
haz caso de nuestros gritos,
no desoigas nuestros llantos
¡oínos por favor!

Rompe tú nuestra oscuridad
y danos la fuerza del viento,
que escuchemos limpia tu voz
¡queremos despertar!

Gloria al Señor de la verdad
y gloria al Dios que nos habla
gloria al Dios de la libertad.
¡Enséñanos tu verdad!

La experiencia pastoral de Chacarita representa en Costa Rica un modelo de una acción evangelizadora que entiende la opción por los pobres primero que nada como una inserción en su condición de tales, para compartir su situación y sólo entonces acompañar sus luchas de superación y liberación –lucha que no puede sino encontrar la resistencia de las fuerzas económicas y políticas que crean y desarrollan la pobreza–, mediante el ofrecimiento de un sentido ético y religioso que las dinamiza y orienta. Una interpretación más amplia de esta práctica pastoral, debe realizarse mediante su comprensión al interior de un contexto social como el que hemos caracterizado más arriba, y dentro de un contexto nacional dado por una situación de crisis económica que se generaliza en los mismos años en que se desarrolla la experiencia pastoral, crisis que refleja, por otra parte, las inadecuaciones que para la vida de los más pobres contiene el proyecto político y social que desde los años cincuenta se conforma en el país.

3.2. OTRAS EXPERIENCIAS INNOVADORAS DE PASTORAL URBANA*

La experiencia que hemos descrito no es "representativa" sino más bien prototípica. Pero no es un caso anómalo en Costa Rica. Existen otros casos que sin llegar al nivel de desarrollo de Chacarita han buscado llevar a la práctica un modelo de pastoral popular que se le asemeja cualitativamente. Tomamos como base para la exposición que sigue la experiencia de cinco parroquias localizadas en zonas urbanas, y correspondientes tres de ellas a San José, una a la ciudad de Heredia y otra a la de Cañas. En ellas no se ha realizado propiamente un trabajo de campo, sino que se ha intentado su reconstitución en sus rasgos fundamentales mediante entrevistas a sacerdotes, religiosas o agentes de pastoral laicos que las han impulsado. Haremos de ellas una exposición muy resumida, dando cuenta de los rasgos comunes, los cuales en su conjunto, y pese a verificarse en diverso grado en las experiencias consideradas, señalan un modo de pastoral popular orientado a la evangelización de estos medios sociales desde su interior, y que debe dar como resultado una transformación de la conciencia y de la práctica social de los marginados.

Por lo general estas experiencias se dan en barrios marcados por la agudización de la pobreza. El problema del desempleo o del trabajo esporádico es común a la mayoría, siendo éste uno de los males que azota la vida de los pobres. Igual cosa sucede con la proliferación de las patologías sociales más frecuentes y verdaderamente endémicas, como son la prostitución juvenil, la drogadicción, el alcoholismo, las familias desarticuladas, las mujeres solas bajo el peso de toda la respon-

* La información de este apartado proviene de entrevistas realizadas por Grettel Baldizón y de materiales recogidos por ella como miembro del equipo de investigación dirigido por el autor.

sabilidad sobre los hijos, etc. Como correlato a este cúmulo de adversidades germina la tendencia a la pasividad, al desinterés, a la apatía. Aquí también la "vagancia", síntoma de esta situación global, es fácilmente confundida con su causa, manifestándose principalmente en la juventud y agudizando los enfrentamientos intergeneracionales. Los organismos de desarrollo comunal y otras agrupaciones vecinales tienden a reproducir la misma modorra. Estas son características de la mayoría de los barrios más pobres de nuestra ciudades, cuando la articulación con el medio rural es más débil. Nuestra experiencia de Heredia, sin embargo, es algo diferente, puesto que se trata de una urbanización que ha congregado a obreros permanentes o calificados y de ingreso más regular, y a capas medias bajas. No se dan allí los síndromes de la miseria propios de un barrio marginal, aunque sí el desinterés y apatía por una actividad social que trascienda el bienestar privado.

En barrios como éstos han surgido iniciativas pastorales dinámicas, provenientes en la mayoría de los casos de un nuevo sacerdote que se ha instalado en la parroquia y ha conformado un equipo pastoral, o de religiosas o laicos que han iniciado, con diverso grado de aceptación por parte del párroco, una labor entre los más pobres. Este último es el caso de Desamparados, en donde unas religiosas y laicos cristianos portadores de una visión distinta de la Iglesia, han desarrollado un trabajo en un comienzo aceptado por los sacerdotes de la parroquia, pero que después motiva su radical oposición y boicot. Por lo general el trabajo se inspira en una concepción de la evangelización como un mensaje que alimenta la vida real y que hace un llamado a la construcción del Reino de Dios mediante la transformación de la sociedad para una convivencia más humana, movilizando la temática renovada que la Iglesia latinoamericana ha ido elaborando desde la Conferencia de Medellín. Una informante decía al respecto:

> . . . tanto el curso de Biblia como el asesoramiento a todos los grupos religiosos han estado guiados por la concepción de que hay una relación directa entre el Evangelio y la vida, o sea que el estudio y seguimiento del Evangelio debe tener un correlato constante con el presente. El Reino de Dios existe en la tierra en tanto lo construyamos acogiéndonos a las enseñanzas de Cristo, dentro de las cuales una de las más importantes es la del cristiano como servidor del hermano.

En un contexto de religiosidad tradicional y ritualista, este mensaje se lo entiende como una "alfabetización cristiana" es decir como una novedad radical; en otras palabras, como una evangelización. Es un anuncio que convoca a la acción y al compromiso. Pero como la expresan la mayoría de los entrevistados, es al mismo tiempo una denuncia de lo que atenta contra esta instauración del Reino de Dios. Así lo afirmaba un sacerdote forjador de una interesante experiencia en el centro de San José:

> El papel del hombre es de liberador, está llamado a hacerse instrumento directo de Dios para ayudar, cooperar en la construcción del Reino . . . Debe mirar que todos somos hijos de Dios, por lo tanto, todos tenemos la misma dignidad y valor ante Dios . . . Debe "evangelizar", elevar su voz de condena cuando se viole la dignidad de los seres humanos . . . debe acompañar al hermano, en forma pacífica como lo exige el Evangelio, pero con decisión y energía, en el logro del reconocimiento y promoción de la dignidad y derechos de las personas.

Los testimonios en este sentido son múltiples. Pero lo que nos interesa destacar aquí, es que en Costa Rica, país en donde la renovación de la Iglesia latinoamericana ha tenido escaso eco, estos planteamientos sobre la pastoral y la acción eclesial, son novedosos y hasta revolucionarios.

Irrumpe, por lo tanto, una nueva concepción teológica que busca su praxis de acuerdo con modelos ampliamente ensayados en casi toda América Latina. Y esto mismo indica que esta concepción no está destinada a mantenerse como mero discurso teológico. Persigue su encarnación en la acción comunitaria, en la movilización práctica de los que se sienten interpelados por este mensaje. Lo expresa así un sacerdote promotor de una de las experiencias:

> El lema que hemos empleado para que la gente descubra su participación y compromiso social cristiano ha sido: "compartir para constuir la comunidad cristiana". El mensaje cristiano (arranca) a partir de un análisis de la realidad, iluminación de la realidad desde el Evangelio y opciones pastorales concretas.

La tarea básica, en consecuencia, es la de formar una comunidad en condiciones en que lo que impera es el aislamiento y el individualismo. Y ello requiere como condición elemental la inserción de los sacerdotes en la realidad del barrio y la incorporación a su trabajo de las personas del lugar que se sientan motivadas por el mensaje. Es así como algunos de ellos se instalan en condiciones muy modestas y rechazan las tendencias tradicionales de la población a recluir al sacerdote en la esfera sacral de la liturgia y a reducir su participación a la también tradicional costumbre, en Costa Rica, de organizarse para la construcción de la ermita o el templo. En dos casos los sacerdotes orientan este esfuerzo hacia la construcción de un salón comunal de uso múltiple, como base material para la organización. Esto significa, pues, un cambio en el estilo de vida y el abandono de los privilegios estamentales del clero. Conjuntamente con esta nueva actitud, se observa la conformación de un equipo o un consejo pastoral que incorpora a los miembros de la comunidad a las tareas eclesiales. Se preparan las condiciones para un trabajo organizado en presencia y animación de diversos medios, y que define las formas de participación de los cristianos en la vida de la comunidad.

Este objetivo fundamental de formar una comunidad se expresa en la importancia que se le otorga a la organización como superación de la pasividad y el derrotismo:

> . . . las personas se han dado cuenta de que cuando se plantean metas comunes entre los grupos y se organizan, pueden lograr muchas cosas. Así ha surgido una motivación que se refleja en una iniciativa permanente. Los grupos plantean, organizan y piden asesoramiento o colaboración . . .

La organización y el estímulo a la participación se fomentan en dos campos distintos, en el propiamente religioso y en el social. En el primero se encuentran las actividades de catequesis, los grupos bíblicos o de reflexión y las actividades litúrgicas, cuyas características y funciones no difieren mayormente de las que hemos observado en el caso de Chacarita, y que movilizan intensamente a un grupo de responsables y a los miembros de la comunidad. En la mayoría de los casos la transformación pastoral se inicia con innovaciones en la liturgia, destinadas a volverla más participativa, comprensible y pertinente en términos de proporcionar sentido a la existencia. La celebración de las grandes fiestas litúrgicas, sobre todo la Navidad y la Semana Santa, han sido los momentos cumbres de la proclamación de un mensaje renovado y evangelizador, dentro de un ritual adaptado a las circunstancias vividas por los miembros del barrio. Las innovaciones más llamativas se han producido en Desamparados, en la época en que ciertos laicos y unas religiosas impulsaron fuertemente los grupos juveniles. Como expresión de los contenidos difundidos en Samana Santa reproducimos una página de un boletín redactado por uno de estos grupos:

> Tradicionalmente hemos visto la Semana Santa como un tiempo de tristeza y dolor por lo que sufrió Cristo hace dos mil años, como un tiempo de devoción y procesiones para algunos, para otros una semana de vacaciones para ir a la playa. Pero nunca nos hemos puesto a pensar que la Semana Santa es nuestra propia realidad, que cada uno de nosotros somos un Cristo vivo que carga con la cruz del pecado, del hambre, de la soledad, el desprecio, la explotación, los vicios, la injusticia, la pobreza, y que en nuestra comunidad, imponemos una cruz al vecino cada vez que fomentamos el egoísmo, los vicios, la prostitución, la vagancia, el individualismo, el conformismo, la autosuficiencia, cada vez que impedimos la organización. Jesús sigue siendo crucificado cada vez que muere un niño de desnutrición, un joven en las drogas, cada vez que muere un hombre en la lucha por un ideal de justicia y amor . . .

Aquí resulta muy interesante constatar una transformación en la concepción del pecado. Este ya no es la mera debilidad individual o una culpa personal. El pecado es padecido y sufrido por la comunidad como una plaga que se le impone y que se percibe ligada a su condición social. El pueblo pobre camina bajo el peso de la cruz de los vicios, la prostitución, la vagancia, siendo crucificado como Jesús. La resurrección significa la liberación de esta cruz, y ella no es posible sin la

interiorización del sentido de la comunidad, sin la incorporación a la organización popular, y sin la aceptación de un compromiso social.

Estos elementos del discurso que reaccionan contra la pasividad y el derrotismo, suscitando una visión crítica y reflexiva, y llamando a la iniciativa y a la responsabilidad comunitarias, se complementan con una acción en el campo social. Se ha buscado por lo general la incorporación de los miembros de la comunidad cristiana a las actividades comunales, la participación en actividades de servicios y la promoción de grupos juveniles. En el ámbito urbano las acciones promocionales se vuelven más difíciles de planificar que en las zonas rurales. Algunas parroquias semiurbanas han impulsado cooperativas u otras organizaciones para su población campesina, pero para la población citadina las alternativas han sido más bien la incorporación a las organizaciones ya existentes, volcando allí iniciativas como las actividades recreativas y deportivas, el apoyo a labores educacionales y culturales, e incluso el estímulo a la reflexión sobre las situaciones existentes. Los grupos juveniles han sido por lo general los más dinámicos, asumiendo tareas como las ya mencionadas además de otras propiamente asistenciales, como la ayuda a los más pobres y la atención y cuidado de los ancianos y de los enfermos. Pero también ellos han participado en luchas y reivindicaciones importantes. Un ejemplo ilustrativo es la lucha que emprenden los grupos juveniles de Desamparados contra las abundantes cantinas ubicadas en la cabecera central. Intentan concientizar a los jóvenes sobre el alcoholismo y sacan volantes para tales efectos. Pero luego deben enfrentar las represalias de los notables del lugar, relacionados con los propietarios de las cantinas e influyentes en el municipio; los jóvenes son acusados de extremistas por su solidaridad con las luchas obreras, como la que se produce con ocasión de la huelga de los trabajadores de la Fábrica Pozuelo, y por la solidaridad que ejercen con las luchas del pueblo nicaragüense; los sacerdotes de la parroquia ya están claramente en contra de estos grupos juveniles, con lo que el enfrentamiento a propósito del alcoholismo se desplaza hacia el conjunto de los poderes locales, es decir, el comercio, las autoridades municipales y la parroquia.

La movilización en torno a actividades de servicios comunitarios y aún de luchas locales ha sido acompañada de un proceso de formación a través de diversos cursos. En varios de estos sitios se ha comenzado por la aplicación de la metodología de Paulo Freire para la educación popular, que busca el despertar de la conciencia. Otra modalidad de formación ha sido la realización de seminarios o jornadas, que han reunido a grupos a veces bastante numerosos de personas para la reflexión, mediante charlas sobre la realidad nacional, cursos bíblicos, conferencias sobre los Documentos de Medellín y Puebla, y sobre los más variados temas que puedan ser de interés para los participantes. Este complejo de reflexión y acción comunitaria es lo que se pre-

senta como lo más eficaz para la reformación de una comunidad dinámica, tanto en el plano religioso como en el social. Y es por esto mismo que han sido vistas como peligrosas o como una amenaza para las instancias normalmente incuestionadas desde donde se ejerce el poder en el ámbito local, sea en el campo religioso, sea en el campo social y político, en un contexto histórico en donde las estructuras de poder y de prestigio se encuentran arraigadas e interiorizadas profundamente en la población.

En el momento de solicitar una auto-evaluación de estas experiencias, se han encontrado coincidencias importantes en boca de los informantes. Ha sido general la estimación de que ellas han constituido todo un éxito en cuanto al despertar y a la movilización de la comunidad, en condiciones en que lo predominante en los barrios ha sido la mentalidad individualista junto a la pasividad e inercia endémicas. Por esto mismo han tenido que vencer permanentemente las suspicacias, sospechas e incluso acusaciones de estar promovidas por agentes del comunismo infiltrados en la Iglesia. Esta mentalidad individualista y conformista heredada de épocas anteriores, y reforzada por un bombardeo ideológico constante que busca el comunismo en toda manifestación popular autónoma e independiente, explica el hecho de que cuando se constata la presencia de una perspectiva crítica que tiende a difundirse y que además es complementada por una acción organizada en vista de ciertas reivindicaciones económicas y sociales, sea señalada como la demostración más palpable del comunismo.

Sin embargo, la movilización de la comunidad cristiana no ha originado en las experiencias analizadas ninguna confrontación significativa de carácter político, como sí ha ocurrido en la experiencia de Chacarita. Las dificultades mayores que han experimentado han provenido de la autoridad eclesiástica. Esto se ha podido constatar en una proporción bastante alta en una muestra de diez casos de innovaciones pastorales significativas ocurridas en el área metropolitana o en sus alrededores, y sobre los cuales ha podido obtenerse información. De estos diez casos, en siete oportunidades la innovación ha provenido de la parroquia misma. Ellos son: San Ignacio de Acosta, Paso Ancho, Concepción de Alajuelita, La Aurora, Aserrí, Escazú y Concepción de Tres Ríos. En tres casos tal innovación proviene de sacerdotes, religiosas o laicos en territorios de una parroquia dotada de personal eclesiástico que, o bien no se interesa por la transformación de la pastoral, o bien, no puede cubrir todo el territorio. Son los casos de Santa Rosa de Moravia, Desamparados y El Coyol de Alajuela. Ahora bien, en estas tres últimas experiencias la reacción del párroco ha sido variable: de oposición abierta, de indiferencia o de un dejar hacer. En los casos anteriores, en tres oportunidades el párroco ha sido removido de su cargo por la autoridad eclesiástica; en otra oportunidad ha sido objeto de acusaciones y llamadas de atención; en las tres restantes la reacción de la Jerarquía ha sido de indiferencia.

La búsqueda de una pastoral popular encarnada en la situación vivida por el pueblo y tendiente al desarrollo de su conciencia y participación, ha debido realizarse, por lo tanto, al margen o en contra de la autoridad. El caso más grave es el ocurrido en Desamparados donde se desarrollan grupos juveniles dinámicos y críticos. Este merece una breve exposición.

Entre 1977 y 1983 surgen allí un cierto número de grupos juveniles cristianos. Algunos surgen en el contexto de la actividad parroquial pero luego se independizan de ella. Es el caso de Juventud Desamparadeña Cristiana (JUDEC). Lo mismo ocurre con Lazos de Amistad (LAM) y Símbolo de Amor (SLAM). El grupo Renacimiento, por el contrario, nace por iniciativa de una religiosa y de jóvenes cristianos conocedores de una teología latinoamericana renovada y con clara conciencia de la necesidad de un cambio social inspirado en los intereses populares. Ligado a éste surge el grupo Renovación Juvenil. Estos grupos realizan tareas en los planos asistencial, recreativo, educativo y cultural. Colaboran en la construcción de un salón parroquial para facilitar el encuentro y formación de los jóvenes, y se articulan con la pastoral parroquial llegando a conformar el Equipo de Pastoral Juvenil. Desde allí organizan importantes convivencias, jornadas y cursos de formación llegando a movilizar en ellos a más de un centenar de muchachos y muchachas. Progresivamente las actividades de solidaridad con las luchas populares alcanzan una dimensión importante, con lo que el distanciamiento de los sacerdotes de la parroquia se vuelve manifiesto. La llegada de un nuevo sacerdote recién ordenado marca la ruptura. Desde el púlpito se descalifica a los jóvenes y se advierte a los padres de familia acerca de su peligrosidad. Al mismo tiempo, sus posiciones críticas y solidarias les habían merecido la desconfianza de la comuna y de un sector respetable del Centro de Desamparados. La lucha en el grupo había emprendido contra las cantinas y su influencia en los jóvenes había suscitado la oposición del comercio. Terminan convergiendo distintos sectores en una acción de intimidación a los padres de familia para que influyan en sus hijos, y cerrándoles todas las puertas de los locales posibles para sus reuniones. En abril de 1983 los miembros del Equipo Pastoral provenientes de estos grupos son expulsados.

Resulta interesante señalar que. fuera de las divergencias políticas que surgen entre los grupos y la parroquia, lo que se ha revelado en este enfrentamiento es una incompatibilidad de estilos de trabajo pastoral, así como de concepciones de Iglesia, y particularmente de la democracia interna en la Iglesia. Los grupos, por una parte, consagran su actividad a los barrios más pobres de Desamparados (Gravilias, Torremolinos), combinando el asistencialismo con la promoción social, la educación y la concientización. Son extraordinariamente dinámicos en estas actividades, revelando la capacidad de la juventud para entregarse a una actividad social. Esta labor es complementada, como en los otros casos

vistos, con la realización de cursos, seminarios y convivencias para jóvenes, que son el vehículo de comunicación de nuevos contenidos tanto sobre la fe como sobre el análisis social. Este estilo de trabajo, y la concepción de Iglesia que en él subyace, no es compatible con la actividad tradicional de la parroquia a donde acuden los sectores medios y altos de la localidad. Pero el detonante de la ruptura se ubica en el problema de quién es el que manda y da la línea correcta acerca de la actividad pastoral. Los grupos habían definido una estructura democrática de elección de sus dirigentes y de debate acerca de la orientación y las tareas de los jóvenes. Existía una asamblea que tomaba las decisiones y comités específicos para las actividades. La junta directiva era designada a través de estos mecanismos y el sacerdote cumplía un papel de asesoría en lo espiritual. El sacerdote que llega recién salido del seminario, no puede aceptar esta estructura y reclama la dirección y control del movimiento. El Equipo Pastoral defiende la gestación democrática y participativa del movimiento, y en un contexto de profunda contradicción entre la línea de la parroquia y la de los jóvenes, se produce la expulsión de éstos del equipo y su sustitución por otros miembros muy jóvenes, dentro de una estructura vertical en donde la dirección queda asegurada en manos del novel sacerdote. La dirección desde la base se muestra incompatible con la práctica autoritaria de la Iglesia. El caso es paradigmático por la agudización del conflicto interno en la iglesia, pero demuestra la tendencia predominante en la Iglesia costarricense de liquidar toda autonomía de la comunidad que le pueda resultar amenazante, y que se expresa también en su práctica de traslado y sustitución de los sacerdotes que generan conciencia y dinamismo desde la base.

Ciertamente que el problema de las discrepancias políticas cataliza las tensiones entre autoritarismo y democracia. En estos grupos participaban cristianos militantes de organizaciones de izquierda portadores de un discurso claramente politizado. Esto proporciona el argumento descalificatorio de la autoridad religiosa. La oposición de la Iglesia liquida en Costa Rica la posibilidad de formación de grupos de cristianos críticos y de posiciones izquierdistas, que han sido extraordinariamente dinámicos en otros países latinoamericanos. Esto aparece en nuestro país como algo connaturalmente inaceptable, y contrastante con la legitimidad de que goza la militancia cristiana en posiciones derechistas o centristas y expresada sin tapujos por obispos y sacerdotes. Al no tener cabida en la Iglesia el joven militante de izquierda, y la expresión cristiana desde su perspectiva, éste es obligado a abandonar la Iglesia. La liquidación del movimiento juvenil de Desamparados termina desplazando a los jóvenes más inquietos a la militancia política desvinculada de toda expresión religiosa, o bien devolviéndolos a la apatía reinante, a la desilución, al mundo del "sálvese quien pueda" e incluso a la droga, al alcoholismo y la prostitución.

CAPITULO III

TIPOS RELIGIOSOS Y FUNCIONES SOCIALES

Las experiencias de las innovaciones pastorales que se han podido conocer nos demuestran que pese a la particular y eficaz imbricación entre el poder estatal y el poder eclesiástico en Costa Rica, la proclamación de un mensaje religioso que busca el sentido pleno de la situación del oprimido en una perspectiva no de resignación sino de liberación, tiene audiencia en un país en donde las contradicciones sociales no revisten la envergadura de las de sus vecinos. Hemos intentado caracterizarlas empíricamente mostrando las condiciones en que ellas emergen y los mecanismos de acción pastoral que las hacen posibles. En este capítulo intentaremos reflexionar acerca de su significado social. Para ello debemos retomar muchos elementos que han sido señalados en nuestro capítulo primero, referidos a la evolución social y política del país, y en especial al papel que en el ejercicio de una dominación consensual le ha cabido a la Iglesia Católica.

Este papel no podría comprenderse a cabalidad sin remontarnos al protagonismo de Monseñor Víctor Sanabria en lo que a la participación social de la Iglesia compete; de allí que destinemos algunas páginas a reflexionar sobre la relación entre la Iglesia y las reformas sociales en el momento de su actuación. En segundo lugar, nos referiremos al proceso de reformismo laico llevado a cabo en el país y a la función de sacralización de tal proceso que la Iglesia institucional cumple. Luego nos centraremos en el análisis del significado de las experiencias de renovación en el marco de la crisis social, interpretándolas como la emergencia de una religiosidad profética. Por último, intentaremos reflexionar sobre la articulación entre la institución religiosa como organismo social y la estructura de dominación con los condicionantes que de ahí provienen para el ejercicio de una función social de la religión.

1. IGLESIA Y REFORMISMO SOCIAL

Tal como lo hicimos en el capítulo segundo, proponemos como punto de arranque para el análisis del cambio social y religioso la consideración del *terminus a quo,* es decir, la situación que es abandonada mediante un proceso de cambio. En esa oportunidad le dedicamos un momento a la descripción de una pastoral de la Iglesia Católica en el mundo campesino, que reúne las características de una religión natural y que propicia una ética social igualmente natural, es decir, que inculca un comportamiento de sacralización del orden social imperante como si fuera un orden natural, esencial, incambiable y fundado en la voluntad de Dios. La representación sacral del orden social y la delimitación de la acción humana como adecuación a la regularidad ya establecida por un ordenamiento incuestionable, revelan la férrea coherencia entre pensamiento y acción en una cosmovisión de tipo naturalista.

En nuestro caso la religión y ética naturales difundidas desde la Iglesia Católica se asientan en un marco de relaciones sociales definido por la propiedad familiar de la tierra característica de la organización propiamente campesina de la producción. Sin embargo, tal cosmovisión y praxis social trascienden el marco de la estructura social en donde se han generado, para conformar un tipo de conciencia religiosa naturalista capaz de reproducirse en otros contextos. La representación de la sociedad como un orden natural ha recibido bastante atención por parte de la sociología de la religión. Uno de los clásicos de esta disciplina la caracteriza de esta manera:

> La gran idea de un orden universal, cósmico, moral y ritual (. . .) impone obligaciones a todos los que lo reconocen. Las reglas de conducta y la moral, aunque puedan parecer incoherentes a un espíritu moderno metódico, son la expresión de un esfuerzo para "comprender" el orden divino, para adaptar a él la realidad, asegurando, de esta manera, el funcionamiento de un orden del cual dependen la existencia y el bienestar de la humanidad o de un grupo humano particular. [1]

En nuestra descripción del caso de Costa Rica vimos exactamente esta confluencia entre tal tipo de representación, con una moral característica y con un ritual que absorbe gran parte de la acción pastoral de la Iglesia.

Algunos estudios antropológicos han querido ver en esta integración simbólica entre la naturaleza y la sociedad, la esencia de la religión. Para ciertos autores como Peter Berger la operación simbólica es mucho más compleja y consiste en la asimilación del orden social en un supremo orden natural entendido como un "cosmos sagrado" y mediante cuyo concurso se garantiza la supervivencia de una sociedad cuyo ordenamiento es siempre precario ante la permanente amenaza de las fuerzas del "caos". [2] La religión representa, de este modo, la expresión

1. Joaquim Wach. *Sociologie de la Religion.* Payot. Paris. 1955. Pág. 48-49.
2. Peter Berger. *El Dosel Sagrado. Amorrortu.* Buenos Aires. Pág. 114.

simbólica más elevada de una tendencia inexorable a la conservación del orden dado y dificultosamente construído, tendencia que se la entiende como un rasgo antropológico necesario.[3] Idéntica concepción subyace en la conciencia inmersa en una religión natural. El "instinto" de conservación garantiza la supervivencia. En la misma dirección, pero desde una perspectiva crítica, apunta un pensamiento como el de Gramsci, quien detecta como la base epistemológica de las fuerzas reacias a la transformación social, aquella concepción de la objetividad externa del mundo, como algo ya establecido independientemente de la actividad humana, y dentro de cuyas delimitaciones los hombres deben comportarse, siendo su transgresión un síntoma inequívoco de delirio. Para Gramsci la objetividad del mundo exterior es una herencia religiosa secularizada en la epistemología del sentido común.[4]

Este tipo de concepciones está muy lejos de ser algo del pasado. Ellas se han vuelto a actualizar con el mismo ímpetu de una mentalidad neoconservadora que se rejuvenece en un tiempo de crisis.[5] Las veremos reaparecer luego, revestidas de contenidos nuevos, pero manteniendo inalterado su carácter de cosmovisión fixista e inhibitoria de las prácticas de transformación social, lo cual parece ser una consecuencia intrínseca de tal representación de la sociedad como un orden natural. Estas representaciones, por otra parte, se manifiestan asociadas a una forma de entender las posiciones sociales como organizadas jerárquicamente, al modo de los poderes cósmicos o de las fuerzas sobrenaturales, sirviéndole de soporte de legitimación a un ordenamiento social de tipo oligárquico y estamental. Las jerarquías sociales se vuelven de esta manera, igualmente incuestionables que las jerarquías celestiales. A los de arriba, Dios los puso para mandar y para ordenar sabiamente el comportamiento de los de abajo. A los de abajo los destinó a obedecer y a contentarse con su suerte dentro de una armonía que asegura el bienestar de todos. El estudio que hemos usado como referente empírico acerca de la vigencia de esta mentalidad en la Iglesia Católica costarricense, nos demuestra bien cómo ésta se convierte en el celoso guardián de las jerarquías sociales naturales y en el atento vigilante de los peligros que amenazan su superviviencia.[6]

Es bien conocido el hecho de que los fundamentos de la legitimidad de un orden oligárquico estamental son de carácter religioso. La cons-

3. *Ibid.* Todo el capítulo sobre la Religión y mantención del mundo.
4. En los Cuadernos de Prisión se refiere varias veces este autor al problema de la objetividad del mundo exterior. Se puede consultar, por ejemplo, la publicación de Ediciones Nueva Visión (Buenos Aires 1973) bajo el título de *El materialismo histórico y la filosofía* de Benedetto Groce, en sus apartados: "La objetividad del conocimiento" (págs. 51 y siguientes) y "La llamada realidad del mundo exterior" (págs. 146 y siguientes).
5. Estas tendencias están bien caracterizadas en la obra de Ana María Escurra, *El Vaticano y la Administración Reagan.* Ediciones Nuevomar. México, 1984.
6. Jorge Arturo Chaves. *La Iglesia Católica, los pequeños productores cafetaleros y el desarrollo capitalista en la agricultura costarricense.* Tesis Doctoral. Universidad de París. 1980.

trucción ideológica que le subyace ha sido vinculada a la conformación de la sociedad feudal. Sin embargo, parece interesante constatar el hecho de su persistencia en la cosmovisión campesina dominante hasta la década de los cincuenta en Costa Rica, pese a las transformaciones capitalistas introducidas en el agro desde las últimas décadas del siglo pasado. En nuestro país parecen verificarse las tesis sostenidas por los científicos sociales latinoamericanos desde hace ya bastante años, según las cuales la ideología liberal ha sido introducida en los países periféricos solamente para efectos de fundamentar las transformaciones estructurales orientadas a procurar una inserción de sus economías en el mercado mundial.[7] Esta ideología ha penetrado en un mundo en donde ha habido una mínima alteración de las relaciones de producción y de autoridad en lo interno, persistiendo en este ámbito los patrones de dominación oligárquicos. Las reformas liberales centroamericanas —en algunos países expropiatorias de los bienes eclesiásticos—, han encontrado la natural resistencia de la Iglesia. En Costa Rica éste no ha sido tanto el caso, sino que tal reforma ha limitado ciertos privilegios eclesiásticos sin desconocer en ningún momento el carácter oficial de la religión católica como religión del Estado. No por ello el resentimiento eclesiástico ha sido menor, originando los conflictos que terminaron con la expulsión de personal religioso del país. La ideología liberal ha resultado, sin embargo, bastante eficaz en el plano de la restructuración económica en vistas de la agro-exportación. Ha levantado la bandera del progreso y la modernidad sin llegar a ser anti-religiosa. La señalada resistencia eclesiástica ha desatado tendencias anticlericales pronunciadas, que no han llegado a poner en cuestión la religiosidad que se encuentra en la base de un ordenamiento oligárquico de larga perduración.

Ello parece muy concordante con el carácter patriarcal del liberalismo costarricense, tal como se ve en las grandes figuras políticas liberales ligadas al desarrollo del café. En torno a estas figuras se percibe la vigencia de una legitimidad patriarcal en el ámbito de las fincas o de la propiedad agrícola sumada a la reverencia estamental que suscita, que la historiografía costarricense se preocupa por prolongar, y que se combina con rasgos propiamente liberales y republicanos como son la proclama democrática, la preocupación por la educación y el progreso social.[8] La estructura social que sirve de marco a la producción cafetalera, en donde encuentran cabida la pequeña parcela al mismo tiempo que la familia campesina en el momento de la cosecha, ha permitido esta combinación particular de patriarcalismo y liberalismo. Esta modalidad la vemos vigente hasta la actualidad y la hemos consta-

7. Entre otros textos se pueden revisar las tesis de Francisco Weffort en *Populismo, Marginación y Dependencia.* EDUCA. San José, 1973.

8. Edelberto Torres Rivas. "Historia del proceso político". Trabajo incluído en el libro *Centroamérica Hoy.* Siglo XXI. México 1975. Samuel Stone: *La Dinastía de los Conquistadores.* EDUCA. San José, 1982. Reedición.

tado en el caso de San Gabriel arriba analizado. Solamente en las zonas de asentamiento de los enclaves bananeros se producen relaciones de producción capitalistas propiamente tales, y no es sino hasta muy avanzada la década de los sesenta que este tipo de relaciones tienden a expandirse en torno a otro cultivo en desarrollo, como es la caña de azúcar.

La economía agroexportadora, no obstante, produce otros efectos sociales en términos de la expansión del capitalismo en el área urbana. El surgimiento de servicios necesarios a esta economía y el auge de la construcción que refleja la riqueza que empieza a acumularse, tienden a fomentar el crecimiento de un cierto proletariado urbano aunque con antecedentes muy próximos en el campesinado. Con todo esto, el efecto proletarizador del capitalismo agrícola costarricense es bastante débil hasta los años sesenta. En el agro persiste el carácter oligárquico estamental de la dominación, inherente a una cosmovisión campesina, y que pasa a ser considerado como rasgo esencial de la identidad costarricense, prolongándose y expandiéndose en el ámbito de lo ideológico, pese al progresivo debilitamiento de la estructura social campesina que le sirvió en el pasado de base de sustentación material. Ahora bien, la identidad costarricense que se representa como fundada en raíces campesinas, igualitarias, y con una natural aptitud para la democracia, perdurará como construcción ideológica permanentemente reafirmada, incorporando elementos nuevos acordes con un desarrollo capitalista regulado por un Estado benefactor. No obstante, las transformaciones estructurales siguen su curso modificando paulatinamente la organización campesina original. Mientras ello ocurre, la Iglesia mantiene un discurso y una pastoral de sublimación del campesinado y que hemos descrito más arriba.

Monseñor Sanabria, en la particular coyuntura en que le toca ejercer su episcopado, representa un esfuerzo de creación de un nuevo discurso y de una nueva pastoral adaptados al mundo que emerge, marcado por la presencia de proletarios rurales y masas obreras urbanas. Su formación europea le proporciona referentes teóricos ya ampliamente legitimados dentro de una Iglesia que ha buscado respuestas al cuestionamiento proveniente de las masas obreras que han abandonado una cosmovisión sacral campesina. La doctrina social de la Iglesia, formulada por los papas, y el social-cristianismo, como ideología política elaborada por teólogos y filósofos católicos, se le ofrecen como las armas teóricas para enfrentar una sociedad que se transforma dejando atrás la armonía natural y social del campo. Desde el momento en que asciende al arzobispado, Sanabria formula su nueva concepción del quehacer de la Iglesia.[9] Pero serán las transformaciones institucionales llevadas a cabo por el gobierno de Calderón Guardia, las que confor-

9. James Backer. *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica.* Editorial Costa Rica. San José. 1975.

marán un contexto político apto para el despliegue de las concepciones social-cristianas del Arzobispo.

Ya conocemos el carácter de estas transformaciones; sabemos que se quedan en el campo de la regulación del conflicto entre el capital y el trabajo como reconocimiento institucional de los derechos de los trabajadores, sin que se cuestione en lo más mínimo la organización productiva ni se vislumbren reformas estructurales en el campo económico. La necesidad de estas transformaciones será postulada por las nuevas concepciones económicas, sociales y políticas que germinan en los círculos de intelectuales situados en la oposición al presidente Calderón Guardia, y que confluirán en la formación del Partido Liberación Nacional y en la aplicación del proyecto político que hemos caracterizado en nuestra primera parte. Las reformas sociales calderonistas, por lo tanto, contienen limitaciones que pronto quedarán al descubierto, pero reflejan la forma de cómo en la época se entiende la aplicación de la doctrina social de la Iglesia y del social-cristianismo.

Para comprender el papel de la Iglesia ante las reformas sociales es preciso conocer el trasfondo teológico o el *ethos* espiritual de una ideología que se presenta como superación del capitalismo a la vez que como rechazo del socialismo comunista. Maritain es plenamente conciente en la Europa de entre las dos guerras, de la gravedad de la crisis religiosa que acompaña el nacimiento de una sociedad urbana industrial en los marcos de una cultura burguesa. La antigua armonía entre el hombre, la naturaleza y Dios, definida y jerarquizada en el mundo feudal, se ha derrumbado. El humanismo secular ha dado como resultado el individualismo y ha enemistado a los hombres entre sí; el capitalismo es su expresión adecuada. La reconstrucción de una sociedad plenamente humana tiene como requisito por lo tanto, un reencuentro con Dios y su reinstalación en el centro de la sociedad humana, ya no en los términos jurídicos de la unión entre el trono y el altar propios de la sacralidad feudal, sino como fuente de inspiración de las conductas de los hombres, como energía moral interiorizada en las conciencias que afirma un humanismo que se trasciende a sí mismo, un "humanismo integral".

La Iglesia, acantonada en la mantención de una regularidad natural sacralizada como la que hemos descrito, debe transformarse internamente y pasar a tomar la iniciativa en la construcción de una sociedad nueva. La superación del liberalismo es también un requisito y en esto el cristianismo renovado puede concordar con el comunismo, aunque al primero se lo entienda como muy superior al último por quedar éste en el campo de lo material, lo exterior.

> Para el cristiano sólo hay un camino adecuado para eliminar el dualismo alienante (que separa lo espiritual de lo material y propio del liberalismo): la integración personal del interior humano, el incremento de su vida espiritual, la conformación de su persona-

lidad creadora, entendiéndola en sentido religioso. Esto significa en la práctica que el cristiano tiene la obligación de introducir la política y la economía en un orden ético y allí colaborar activamente como cristiano. Es un nuevo estilo de santidad. La misión más genuina de la Iglesia es procurarla, suscitarla, apoyarla.[10]

La Iglesia, por lo tanto, no debe temer al cambio, sino que debe impulsarlo animándolo e inspirándolo con su humanismo trascendental. En segundo lugar, ella debe reconocer a todas las fuerzas sociales y a los grupos que se orienten hacia la transformación aportando elementos positivos; incluso puede caminar junto con los comunistas cuya "inferioridad" teórica y espiritual saltará a la vista una vez que los cristianos comprometidos desplieguen su actividad y proclamen la filosofía que los inspira. El pluralismo del social-cristianismo se fundamenta en la conciencia de su superioridad espiritual y no teme, por lo tanto, a las alianzas.

En cuanto a los contenidos que propone el social-cristianismo como doctrina filosófica para la transformación de la sociedad, podemos consignar como sus postulados centrales ciertas afirmaciones de diverso grado de concreción:

1. El objetivo final y último de la vida económica, social y política, es el pleno desarrollo de la persona humana, en su dimensión espiritual y material. El ordenamiento social y la actividad pública deben orientarse a la prosecusión del bien común, como instancia colectiva que garantiza la realización de las personas humanas.

2. Tal ordenamiento requiere del respeto de la propiedad privada, esencialmente ligada a los derechos de la persona humana; pero su uso debe ser regulado a fin de que la propiedad pueda cumplir una indispensable función social.

3. Asimismo, las relaciones entre los trabajadores y propietarios deben ser reguladas de tal modo que se asegure la dignidad humana de los primeros; esto exige el reconocimiento de sus derechos económicos y sociales y entre ellos el respeto a sus organizaciones reivindicativas.

4. La superación del capitalismo individualista requiere de nuevas formas de organización productiva asociada, tales como las cooperativas, y cuya generalización implica un cambio estructural.

Ahora bien, si bien es cierto que el *ethos* espiritual del social-cristianismo, tal como es concebido por sus principales filósofos (Maritain, Mounier), y sus principales postulados generales, se formulan como una superación humanista del capitalismo liberal y competitivo, su asimila-

10. Vitezslav Gardavsky: *Dios no muerto del todo.* Ediciones Sígueme. Salamanca. 1972. pág. 136.

ción y su puesta en práctica a través de ciertas iniciativas concretas estuvieron en buena parte circunscritas al interés de bloquear el paso al desarrollo de un movimiento popular de carácter clasista y socialista. Esto es particularmente visible en el impulso que la organización popular católica recibe de parte de la Iglesia italiana, con su estrategia doble de fomentar la Acción Católica Obrera y la formación de sindicatos católicos como una alternativa que debe superar en su mismo terreno al socialismo.[11] Recordemos que en la década de los treinta, cuando en Italia la Iglesia se esfuerza en la construcción de su propio movimiento popular, el Vaticano promueve en Centroamérica la formación de la Acción Católica y la atención al mundo obrero. Esta ambivalencia del social-cristianismo no puede ser resuelta en el intento de aplicación de esta doctrina que ensaya Monseñor Sanabria. Aquí también van a coexistir un afán sincero y progresista del Arzobispo por remediar la injusticia social desencadenada por el capitalismo individualista, y el interés por la promoción de un fuerte movimiento católico alternativo al comunismo, cuya politización e instrumentalización posterior lo llevan a un enfrentamiento armado en 1948 con las bases populares comunistas y calderonistas.[12]

Por otra parte, la inquietud del Arzobispo por apoyar las reformas sociales concebidas por el gobierno de Calderón Guardia dentro de un espíritu social-cristiano, hay que entenderla como objetivamente limitada por la estrechez del reformismo calderonista. Si volvemos sobre los contenidos principales de la doctrina inspiradora, constatamos que las reformas sociales se restringuen al tercer punto señalado, a saber, a la promulgación de garantías y derechos laborales, sin que se imagine todavía la posibilidad institucional de garantizar la función social de la propiedad privada (que presupone el intervencionismo estatal) ni mucho menos la conformación de una propiedad colectiva activada en forma autogestionaria. Se cumple la constante de que la aplicación de la "doctrina social de la Iglesia" queda en manos de los sectores sociales dominantes, con lo que se congela el elemento progresista que puede contenerse en su formulación original. En la práctica tenemos que la regulación de las relaciones entre el capital y el trabajo aparece como prioritaria debido al surgimiento de un movimiento obrero; lo demás queda al nivel de la fraseología legitimadora. Monseñor Sanabria no puede escapar a esta ley social que subordina las buenas intenciones a los intereses sociales de los sectores que sirven de soporte político a la acción eclesiástica.

11. Gramsci ha analizado en profundidad el significado de la Acción Católica y del movimiento popular impulsado por la Iglesia en Italia, mostrando cómo, ante la amenaza socialista, termina apoyando al fascismo. Ver Hugues Portelli. *Gramsci y la cuestión religiosa.* Editorial Laia. Bercelona.

12. Las bases de la confederación obrera Rerum Novarum le proporcionan al Ejército de Liberación Nacional buena parte de su tropa, posibilitando su alzamiento contra el caldero-comunismo. Ver Susanne Jonas Bodenheimer, *La Ideología Socialdemócrata en Costa Rica.* EDUCA. San José. 1984. Pág. 18.

Sin embargo, la paradoja del reformismo social costarricense de los años cuarenta y que envuelve la actuación de Monseñor Sanabria, radica en que las reformas sociales, tales como son concebidas y promulgadas, representan coincidencias objetivas con las reivindicaciones obreras en la fase que atravieza en ese momento el desarrollo de las organizaciones laborales. El apoyo de los trabajadores a las Garantías Sociales y la oposición que ellas suscitan de parte de las clases tradicionalmente dominantes, convierten la actuación del Arzobispo en objetivamente progresistas y aún profética. El debe correr el riesgo de oponerse a los poderes dominantes para respaldar el derecho de los dominados, sobre todo en un momento en que la actuación política de éstos se encuentra liderada por los comunistas, connotados algo así como la personificación del anticristo dentro de la mentalidad clerical y oligárquica de la época. En esto Monseñor Sanabria no le teme a la descalificación que le valdría el acuerdo político al que llega con el máximo dirigente del comunismo criollo. Su concepción acerca de la justicia social resulta ser más poderosa que el riesgo que asume en la alianza llamada "inverosímil".

Con estos antecedentes podemos interrogarnos sobre el significado social que tiene la participación de la Iglesia en el reformismo plasmado en la década de los cuarenta, así como sobre sus consecuencias para la reconstrucción de una nueva relación entre los religioso y lo político en Costa Rica, relación que vemos prolongarse hasta el presente pese a los cuestionamientos de ésta que provienen de los sectores portadores de una visión alternativa, tanto sobre la sociedad costarricense como sobre la función de la Iglesia en ella.

Aunque en el análisis social debamos trascender el enjuiciamiento positivo o negativo de las personas, es preciso destacar la calidad de la figura de Monseñor Sanabria por su clarividencia en percibir el carácter obsoleto del modelo de Iglesia vigente en su época, que la convertía en una fiel cumplidora de una función legitimadora del orden oligárquico estamental. Dada la práctica eclesiástica reproductora de tal modelo, este Arzobispo debe navegar contra la corriente interpretando lo que más adelante se llamaría los "signos de los tiempos". En este sentido se puede afirmar que Sanabria es el hombre adecuado para la época de crisis oligárquica y de emergencia de un nuevo ordenamiento social. En segundo lugar, hay que subrayar suficientemente su perfil profético, inusual en la Jerarquía de la Iglesia de Costa Rica, y que se evidencia en la valoración suprema de la justicia y de la dignidad humana, y cuya afirmación se realiza a riesgo de tener que enfrentar a los poderes políticos y económicos, al mismo tiempo que a las consolidadas tendencias conservadoras presentes en las distintas posiciones de la estructura eclesiástica.[13] En tercer lugar, debemos reconocer que a través de

13. Un pasaje como el siguiente puede fundamentar nuestra percepción. "No podía ni puede la Iglesia colocarse al margen de la llamada cuestión social, en

Monseñor Sanabria se hace presente en Costa Rica la redefinición del papel social y político de la Iglesia que se ha venido gestando en Europa al interior de la corriente más avanzada del social-cristianismo. Las palabras de Maritain de los años treinta nos muestran cómo de acuerdo con este pensamiento se reacciona contra las actitudes defensivas y timoratas de la Iglesia en la época de la restauración, para exigirle que salga de su encierro, que tome la delantera, que se ponga a la cabeza de las transformaciones sociales a fin de orientar desde una perspectiva moral el rumbo de una sociedad que cambia, animando a los cristianos a asumir responsablemente roles sociales y políticos de avanzada. En el plano pastoral se ha visto surgir en Francia y Bélgica, bajo la inspiración de Gardijn, una Juventud Obrera Católica que nada tiene que ver con la Acción Católica italiana concebida como brazo eclesiástico y burgués en el mundo obrero, y que se construye entre los trabajadores con una perspectiva que en ciertos momentos es verdaderamente clasista, y que llama a una solidaridad de clase. Monseñor Sanabria capta tanto la exigencia religiosa y moral del progresismo social-cristiano primitivo, como la necesidad de construir la Iglesia en el mundo de las masas populares empobrecidas. Por último, tenemos que destacar su consecuencia teórica y práctica para aplicar, en una realidad concreta y conflictiva, un pluralismo que la doctrina social-cristiana promueve y justifica ante el rechazo de que tal pluralismo es objeto por parte del pensamiento conservador e integrista, pero que al materializarse en una alianza con el comunismo adquiere para muchos ciertos ribetes iconoclastas. Esta valentía y consecuencia con los principios no tiene parangón en la historia posterior de la Iglesia costarricense. De allí que todas las futuras tendencias innovadoras se sigan inspirando en la figura de este Arzobispo profético.

Pero al interpretar la figura de Monseñor Sanabria al interior de una crucial coyuntura que marca el inicio de una nueva fase en el desarrollo social y político del país, y comprenderlo, de esta manera, como un fenómeno social, es preciso señalar un importante elemento que tiene que ver con la transformación del papel social de la religión. Hemos dicho que para la sociedad campesina existente dentro de un orden oligárquico, la religión cumple la función de convertir tal ordenamiento específico de las relaciones sociales, en un orden sagrado, divino, inmutable. El orden social en sí mismo es, por lo tanto, esencialmente bueno y justo. Si alguna falla o desajuste se presenta, se lo entiende como el efecto de fuerzas extrañas, asimilables a los demonios o espíritus perversos, que atentan en su contra. La perspectiva social-cristiana, en cambio, al ser elaborada en años de profunda crisis social,

toda su complejidad, tanto porque entran a la parte cuestiones fundamentales de justicia, de caridad y de cristiana equidad, como porque, mensaje como es de paz entre los hombres, atañe a su oficio prevenir y curar, señalando las verdaderas causas de disensión entre los hombres y proporcionando en tan graves disputas las soluciones cristianas, vale decir, las soluciones del mismo Cristo". James Backer. *Op. cit.*, pág. 87.

introduce una posibilidad de crítica religiosa de lo social, la que en una sociedad sacral es totalmente impensable o contradictoria en sí misma. Monseñor Sanabria ya puede decir que el orden social imperante es injusto y que es necesaria su reforma. La sociedad ya no está identificada con la divinidad, ni el sacerdote con el rey o con el presidente patriarcal depositario de una idéntica reverencia religiosa. La sociedad ya es un *opus humanum,* y por más que el social-cristianismo pretenda inspirarla y animarla éticamente, ya se ha abierto en el campo religioso un espacio para el pensamiento crítico que antes en Costa Rica era inexistente. Es de esta manera que la "obviedad social" se convierte en una "obviedad religiosa".[14] El reconocimiento del conflicto social y la proximidad a las fuerzas sociales que luchan por la transformación parecen ir de la mano. Esta consideración vuelve menos "inverosímil" la alianza con los comunistas en apoyo de las Garantías Sociales. Aún más en un momento en que las potencias capitalistas y socialistas combaten mancomunadas a la amenaza fascista. Tenemos, por lo tanto, que en el apoyo de la Iglesia a la reforma social confluyen elementos teóricos o teológicos acerca del papel de la Iglesia en la sociedad que esclarecen la mente de un pastor ilustrado, junto con elementos propiamente sociales, como es la coincidencia con la reivindicación obrera en Costa Rica y la distención entre el Este y el Oeste propia de los años de la Segunda Guerra Mundial.

Sin embargo, hemos expresado que el reformismo sanabrista contiene ciertas limitaciones, algunas de las cuales van a comprometer el futuro de la Iglesia costarricense. Fuera de las ambivalencias teóricas de la doctrina social-cristiana, que pese a su progresismo para la época se formula en un contexto capitalista sin reparar en las tendencias objetivas de su desarrollo —y sobre lo cual no abundaremos por ser suficientemente conocido—, nos interesa destacar la ambivalencia del Arzobispo como dirigente eclesiástico y que parece ser propia de su posición institucional. Reconociendo sus rasgos proféticos como lo hemos hecho, creemos que éstos se combinan con intereses propiamente eclesiásticos o institucionales de preservación del prestigio y la influencia de la Iglesia, amenazados por el ascenso de un movimiento obrero laico y de dirección ideológica contraria. Al tiempo que entabla un pacto con los comunistas, promueve la organización de una gran central sindical católica y alternativa destinada a batirse en competencia con los comunistas en su propio terreno. Progresivamente esta central irá abandonando los elementos de solidaridad de clase que en un primer momento parece defender, para transformarse en un organismo al servicio de un proyecto también reformista —como será el liberacionista—, pero diseñado e impulsado por sectores de la clase dominante que desconocen o subordinan a la clase trabajadora. El profe-

14. Jurgen Moltmann. *Teología de la Esperanza.* Ediciones Sígueme. Salamanca. 1977. pág. 418.

tismo, inspirado en el valor supremo de la justicia y la dignidad humana, cede el lugar al proyecto ideológico. La acción social de la Iglesia se matricula con una política de reconstrucción nacional desde el Estado. La articulación entre la Iglesia y el poder civil tiende a reconstituirse en el ápice de la estructura de dominación.

Desde este punto de vista el comportamiento de Sanabria no contiene innovaciones significativas. Es heredero de una doctrina que concibe la transformación social orientada según la inspiración eclesiástica y que busca garantizar, en el orden renovado, la influencia y el poder institucional de la Iglesia. Es desde este ángulo que se puede hablar de una doctrina de humanismo "cerrado". Faltaba que pasaran muchos años —y mucha agua debajo del puente—, (más precisamente del puente que conecta a la Iglesia como institución con el poder político en América Latina), para que se pensara en una presencia y acción de la Iglesia desde el seno del pueblo y no desde el poder dominante. Ahora bien, el compromiso del Arzobispo con el poder civil tiene efectos inmediatos para la evolución de la Iglesia costarricense y su relación con el Estado, dada la coyuntura en que se produce. Sanabria compromete a la Iglesia con el proyecto calderonista. La Guerra Civil acaba con el calderonismo original y la Iglesia queda sin soporte para su acción futura en el campo social. Pero no se trata aquí de un asunto de mera equivocación en el cálculo político. Lo que se evidencia es una estrategia eclesiástica desde el poder y sin la conciencia del protagonismo popular, y en donde los beneficios buscados, por loables que sean, pasan por la afirmación institucional de la Iglesia. La práctica verticalista no se puede alterar todavía en Costa Rica, y menos se puede confiar en la mayoría de edad del pueblo como elemento central del reconocimiento de su dignidad.

Con la caída del calderonismo, Sanabria y el sector de la Iglesia que comparte su visión quedan aislados. El Arzobispo opta por el silencio desdibujándose socialmente como figura política. Fallece en junio de 1952. Pero el silencio que con él se inicia se prolonga por un par de décadas, como si la Iglesia, en su conjunto, quedase inhibida para posteriores pronunciamientos en materia social y política. Esto nos revela el contraste entre el Arzobispo y el resto de la Iglesia que aún no ha salido del sopor tradicional. Y es este desfase el que requiere de una cierta explicación. Creemos que aquí juegan dos factores íntimamente vinculados. Por una parte, la mayoría del clero proviene del valle central, de un pequeño campesinado acomodado o con mentalidad de propietario y profundamente conservador. Lo que hemos descrito respecto de San Gabriel es generalizable a la zona geográfica más significativa y determinante del país. Por otra parte, y esto parece ser más decisivo, los problemas sociales no han llegado al nivel de acumulación y desborde necesario para cuestionar a un clero que sigue pensando vivir en el mejor de los mundos. Los conflictos sociales se sitúan sobre

todo en las zonas bananeras y en el contexto urbano. El resto del país vive la realidad que hemos descrito antes como una combinación entre liberalismo progresista y patriarcalismo oligárquico, en donde todos pueden ser "empresarios" pero muy jerárquicamente ordenados, sin que las condiciones de pobreza se agudicen al punto de que se pueda abrir un espacio mental para una reflexión propiamente social. Consecuentemente, dentro de la Iglesia no ha madurado una corriente de opinión respecto de la justicia social como ocurre en otros países centroamericanos cuando la crisis se vuelve manifiesta. La inquietud de Monseñor Sanabria se presenta como algo pionero en la región, y probablemente como prematuro.

Esto nos lleva a pensar que la actuación de este Arzobispo acontece en circunstancias en que ni el nivel de desarrollo del conflicto social en Costa Rica, ni la evolución teológica dentro de la Iglesia, alcanzan suficiente envergadura. Este Arzobispo ilustrado dispone de una doctrina que, pese a contener elementos dinámicos para la época, exhibe vacíos muy fundamentales en el campo de la comprensión de la historia y en la teorización sobre el cambio social. Dentro de la Iglesia europea todavía no emerge una teología de la historia y del desarrollo. Tal teología florece en los años cincuenta, en los mismos años en que se divulga un pensamiento como el de Teilhard de Chardin, proponiendo un nuevo papel para la Iglesia en el desarrollo humano.[15] Menos podría pensarse en una teología que asimile una visión científica del cambio social, como acontecerá posteriormente con la teología de la liberación. Se comprende, entonces, que era muy difícil que Sanabria pudiese prever, dentro de los términos generales en que hoy esto es posible, la evolución posterior de la sociedad costarricense, así como la necesidad de desclericalización de una política de inspiración cristiana, que tal teología del desarrollo y de la praxis histórica de los hombres requiere.

Por lo tanto, si observamos desde una perspectiva histórica el reformismo eclesiástico de esta época en Costa Rica, podemos proponer una interpretación que se pretende objetiva, de este momento relevante de la historia eclesiástica y en concordancia con su evolución posterior. El reformismo eclesiástico se gesta en una coyuntura precisa, y la función social que la Iglesia cumple está supeditada a la presencia activa de las clases populares en la arena política. Al descender el nivel de esta presencia política, disminuyendo la amenaza que contiene para el ordenamiento social, la iniciativa de la Iglesia se esfuma. Ello demuestra que la cúpula de su Jerarquía ha sostenido una actividad basada en una aplicación algo pragmática e inmediatista de ciertos principios doctrinales

15. Los escritos de Teilhard de Chardin se remontan a los años de la primera guerra mundial y se prolongan hasta 1955 año de su muerte. Ante la prohibición jerárquica de que son objeto, un grupo de científicos e intelectuales los publican progresivamente, siendo suficientemente conocidos en círculos selectos a fines de los años cincuenta.

fecundos, pero no interiorizados en el clero a través de un proceso de maduración intelectual. El efecto del reformismo se ve limitado al apoyo a un proyecto de canalización del conflicto social. Las carencias teológicas ya señaladas revelan la insuficiencia de la Iglesia para orientar una presencia activa y de largo plazo de los cristianos en la construcción de un orden social asignándoles responsabilidades históricas. Esto explica el que el comportamiento de Monseñor Sanabria, pudiendo ser éticamente inobjetable, no pueda trascender lo episódico y coyuntural.

2. REFORMISMO LAICO Y SACRALIZACION DEL ESTADO DEMOCRATICO

Durante los años cincuenta y sesenta, mientras se despliega un proyecto de modernización social bastante complejo, el papel de la Iglesia cambia notablemente. El tejido social costarricense se transforma dentro de un ambiente optimista que augura la construcción de una convivencia social satisfactoria, en la que el Estado vela por todos los sectores sociales y por su integración a la vida económica, social y política. La Iglesia ya no se pronuncia críticamente sobre los acontecimientos. Tampoco apoya públicamente tal transformación, como si no tuviese mucha conciencia de lo que sucede, manteniéndose aparentemente al margen, pero favoreciendo la incorporación de sus miembros a las distintas tareas sociales. Cuando el proyecto reformista liberado por el PLN empieza a enfrentar una seria crisis, resurge la voz eclesiástica manifestando el respaldo legitimador que silenciosamente le ha estado dando. El análisis de la relación entre la Iglesia y la sociedad en este período nos lleva a considerar los puntos que proponemos a continuación:

La construcción de un proyecto político hegemónico

En el primer capítulo hemos ofrecido los indicadores necesarios para apreciar el carácter de este proyecto de inspiración socialdemócrata. Ahora quisiéramos solamente subrayar su significado social, tomando en consideración lo siguiente:

a. La estrategia de desarrollo económico concebida como una diversificación agrícola orientada al mercado externo e interno y como un proceso de industrialización integrada a nivel regional, provoca un crecimiento de la actividad económica y de la producción nunca antes alcanzado. La ampliación de la infraestructura y de los servicios tiene como resultado el acceso a la vida económica de diversas regiones atrasadas. La población experimenta un notable crecimiento demográfico y su incorporación al empleo es satisfactoria. Los resultados de esta bonanza se experimentan en la década de los sesenta. La inversión

extranjera y las transformaciones institucionales del Estado son los motores de este proceso.

b. Los indicadores acerca de las políticas sociales y sus efectos en la población son tan positivos como los indicadores económicos. La educación estatal se expande, se registran avances notorios en la salud pública y en sus servicios y la seguridad social amplifica su cobertura. Costa Rica alcanza los niveles más altos en el contexto latinoamericano.

c. Al mismo tiempo se ha intentado organizar con relativo éxito la participación de los sectores populares en labores de mejoramiento comunal, en donde la Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad (DINADECO) se hace presente en las localidades fomentando la organización dentro de los canales propuestos por el Estado. La organización sindical es más débil y se impulsa el cooperativismo como forma de participación económica ligada a instituciones públicas. Fuera de esto se fomenta la participación en los servicios (educación y salud). El proyecto político concibe una articulacion regulada entre las demandas sociales y la capacidad de oferta de servicios por parte del Estado, cumpliendo las funciones de enlace una serie de organismos estatales o para-estatales.

d. Al Estado se lo entiende como interventor en lo económico, como organizador de la participación social y como benefactor en el campo de las políticas sociales y de la acción asistencial. Aparte de las instituciones creadas para el fomento económico y para la ampliación de la infraestructura de los servicios (electricidad, agua, comunicaciones), se impulsan otras como el ITCO el IMAS, orientadas a resolver los problemas de asignación de tierras a los campesinos o a remediar los problemas de la pobreza extrema. El efecto de este "Estado Benefactor" es doble en el sentido de fomentar la conciencia de que el Estado vela por la situación de todos los costarricenses, y con ello procurar una elevada integración ideológica, pero al mismo tiempo, de favorecer las tendencias a la protección paternalista, bastante criticadas por las tendencias liberales en el país.

e. La iniciativa estatal en diversos campos de la vida social y la convicción de que la demanda organizada es atendida por el Estado cuando es canalizada a través de sus instituciones, explica la debilidad del movimiento popular autónomo. Esta se manifiesta principalmente en el campo de las relaciones laborales, puesto que allí la presencia estatal es muy débil, siendo la contratación y la remuneración del trabajo un asunto privado, regulado solamente por la fijación de salarios mínimos en ciertas actividades.

Al tomar en cuenta en su conjunto los elementos que acabamos de plantear, nos encontramos que en el período de funcionamiento óptimo de este modelo social, el nivel de satisfacción de las necesidades sociales y de las aspiraciones de gran parte de la población del país es bastante elevado. La bonanza económica permite la aplicación de un proyecto de integración de diversos sectores sociales a una actividad orquestada desde el Estado. Es por esta razón que pensamos que estamos frente a un proyecto de una clase dominante y dirigente que ha logrado concretizar el ejercicio de su hegemonía. Para ello ha sido fundamental la participación económica, que está en la base de toda hegemonía, y la participación política, que la expresa y consolida. La tarea de integración desde el Estado ha sido el soporte de la credibilidad en el sistema costarricense, que adicionalmente ha sido reafirmado ideológicamente como la verificación práctica de los beneficios de la democracia. El consenso ha sido masivo así como el reforzamiento de una identidad que singulariza a Costa Rica en el medio centroamericano. La armónica convivencia democrática ha sido percibida como en continuidad con la armonía campesina de los antepasados, con lo que se funden en un mismo campo ideológico connotado positivamente, ideas o valores como la idiosincracia costarricense, la democracia, el campesino austero y trabajador, el empresario que actualmente representa ese papel, la paz, el diálogo y el progreso. Y por último, ha sido el ordenamiento jurídico que Costa Rica se ha dado a sí misma, el artífice de tan beneficiosa convivencia. Estas ideas son compartidas por una gran mayoría de los costarricenses y no por ello dejan de ser inculcadas hasta la saciedad por los medios de comunicación de masas, por los discursos políticos y por los dirigentes eclesiásticos. La hegemonía de una clase dominante que ha construido este modelo de realizaciones materiales e ideológicas es una realidad indiscutible.

La ausencia de espacio social para el desarrollismo eclesiástico

Estas realizaciones económicas y sociales se producen en la época de esplendor del desarrollismo en América Latina. En el plano estrictamente económico se pueden apreciar iniciativas similares en los restantes países centroamericanos. Sin embargo, la particularidad de Costa Rica reside en el hecho de que la modernización económica es acompañada de un proceso de transformación institucional orientado también al campo de las políticas sociales y a la participación política de la población. En este país el Estado es capaz de hacer de vehículo para la aplicación de programas sociales, de desarrollo comunal y regional, de producción cooperativa y de iniciativas destinadas a mejorar las condiciones de vida de los sectores populares. El desarrollismo es más completo e integral y es conducido por instituciones estatales.

Esto marca una gran diferencia respecto de los otros países de la región. En Costa Rica se ha logrado la conformación de un aparato

estatal capaz de asegurar distintas funciones fuera de la regulación económica, debido a la capacidad de su clase dominante para formular y ejecutar un proyecto hegemónico socialmente integrador. En otros países (Guatemala, El Salvador, Nicaragua) el desarrollismo ha sido recluído en el campo económico. La herencia de una tradición de despotismo y exclusivismo por parte de la clase dominante se refleja en la formación de un Estado incapaz de delinear y poner en marcha una política de incorporación social de la población.[16] El desarrollismo enriquece rápidamente a la clase dominante sin que tenga efectos beneficiosos para el grueso de la población aparte de una coyuntural ampliación de la capacidad de empleo del sistema. Las agencias internacionales preocupadas por el desarrollo, entre ellas algunas de origen religioso, prevén el apoyo a proyectos sociales en educación, salud, vivienda, cooperativismo, desarrollo de la comunidad, etc. Y es la Iglesia Católica la que especialmente en Guatemala y El Salvador canaliza muchos de estos proyectos.

Es así como el período desarrollista reviste una excepcional importancia para estas iglesias, al ser la ocasión para que muchos agentes religiosos se internen en la realidad miserable del pueblo y se solidaricen con sus afanes de superación. La problemática social penetra profundamente dentro de la Iglesia; la realidad de la explotación, la dominación y la represión no le puede ser ocultada. Este es el inicio de un proceso transformador de singular interés.[17] En Costa Rica no acontece nada de eso. El desarrollismo es enteramente laico. Mientras el Estado se adecúa para cumplir funciones sociales, la Iglesia se retira de este campo pareciendo ignorar la temática del desarrollo. Todo esto le compete al Estado, no a la Iglesia que se refugia en el campo espiritual, en el de la educación católica en colegios propios o dentro del sistema escolar, y en las labores asistencialistas en las que puede practicar la "caridad".

Probablemente el trauma causado por la actuación de Monseñor Sanabria influya en la Iglesia en términos de no predisponerla a correr riesgos políticos relegando toda la preocupación social a un Estado que muestra su capacidad para asumir la tarea del desarrollo en sus diversas dimensiones. Contrastando fuertemente con el mencionado Arzobispo, las nuevas autoridades religiosas practican el conservadurismo más convencido. Se reintegran a la vida intraeclesiástica mirando con desconfianza a los sacerdotes que se proyectan al campo social y político desde una perspectiva crítica, aunque bendicen toda participación de

16. Estas ideas han sido desarrolladas por Edelberto Torres Rivas en trabajos como el ya citado "Historia del proceso político" y "Ocho claves para comprender la crisis en Centroamérica", incluído este último en *Crisis del poder en Centroamérica*. EDUCA. San José. 1981.
17. Este proceso ha sido descrito con alguna mayor amplitud en un trabajo anterior. Andrés Opazo Bernales. "Religión y Proyecto Político en Centroamérica". *Revista Vida y Pensamiento*. San José. Diciembre de 1982. Seminario Bíblico Latinoamericano.

los mismos en los partidos dominantes o en las instituciones estatales.[18] En la medida en que las autoridades políticas lo requieran o faciliten, la Iglesia asume funciones sociales en el campo de lo promocional y de lo asistencial, tal como se describió más arriba. La inercia social se refleja en la pastoral. Mientras en otros países las experiencias de innovación pastoral son profundas y creativas (Panamá, El Salvador, Guatemala, Honduras), en Costa Rica no se vislumbran sino bastante tarde y como opciones minoritarias, iniciativas dignas de mención. La renovación espiritual va a venir, como se mostró oportunamente, de movimientos originados en el extranjero y que llegan al país como resultado de su propio proselitismo: son movimientos del estilo "revival" localizados en la esfera espiritual e intimista, descomprometidos a veces en forma muy explícita de todo el quehacer social. La Iglesia de Monseñor Sanabria ya es una cosa del pasado. La involución se da en todas las esferas.

Mientras el proyecto integrador del Estado se lleva a la práctica elevando los niveles de vida, proponiendo soluciones negociadas de los conflictos y estableciendo canales de participación, la Iglesia costarricense cierra sus ojos y oídos al movimiento de profunda renovación y cuestionamiento de su papel en el mundo que culmina con el Concilio Vaticano II y que se reconceptualiza para la realidad latinoamericana en Medellín. Se recluye al interior de la paradisíaca convivencia nacional, separada de un mundo exterior contaminado. Con nuevos contenidos se regresa a la misma percepción de armonía realizada que se vivía espontáneamente dentro de la cosmovisión campesina y en donde el enemigo viene siempre del exterior. "Debemos luchar contra el materialismo marxista, hijo del materialismo capitalista y éste a su vez originado en el liberalismo, el cual es una consecuencia lógica del protestantismo", sostiene Monseñor Rubén Odio (1952-1959) el Arzobispo sucesor de Sanabria.[19] Cerrándole el paso a los demonios externos debe desplegarse en toda su forma la incontaminada sociedad remozada y heredera del buen campesino austero y pacífico. Con Monseñor Carlos Humberto Rodríguez, religioso de una orden contemplativa, las cosas se ponen aún peores. A este Arzobispo le toca participar en el Vaticano II y en Medellín, de cuyas sesiones se retira sin firmar el acta final. Como se ha relatado más arriba, combate con todas las armas a su alcance los

18. Existen en Costa Rica casos muy llamativos de militancia política de importantes figuras eclesiásticas. El más conocido, aunque no el único, es el del presbítero Benjamín Núñez, cuya militancia y actividad dirigente en el Partido Liberación Nacional no ha sido cuestionada seriamente por la Jerarquía. No obstante, ha sido señalado como caso "escandaloso" por otros eclesiásticos que en determinadas coyunturas se han pronunciado políticamente desde posiciones contrarias. Un momento significativo ha sido la pública imputación de Monseñor Trejos de tal militancia y del pluralismo del presbítero al aceptar profesores no creyentes en la Universidad Nacional y tolerar la participación de comunistas en su dirigencia estudiantil.

19. José Miguel Rodríguez. *Aspectos ideológicos y estructurales de la relación entre la Iglesia Católica de Costa Rica y el sistema político nacional.* Tesis de grado en Ciencias Políticas. UCR. 1976. pág. 45.

intentos de aplicación en la pastoral de los principios que los sacerdotes más abiertos al mundo exterior han descubierto en los documentos eclesiásticos del momento.[20]

El mecanismo de autoafirmación y de defensa que consiste en afirmar como bueno el "dentro" y como malo el "fuera" ha sido suficientemente analizado y vinculado al tradicionalismo rural. que se protege de una pecaminosa fascinación por lo urbano.[21] En nuestro caso esto ocurre al nivel de toda la sociedad respecto del agitado contorno. El éxito social alcanzado en Costa Rica en estos años fundamenta ciertamente un orgullo nacionalista, pero al mismo tiempo obstaculiza la regeneración de las ideas. Veremos configurarse en la Iglesia un proceso de reafirmación profundamente conservador pero de contenidos remozados. Las tendencias de involución se expresan con toda claridad en la actitud de auto-exclusión de la Iglesia costarricense respecto de la reflexión y cuestionamiento que le rejuvenecen en el carcano ámbito latinoamericano. La consecuencia que ello va a acarrear es la pérdida del dinamismo que pudo tener, y la indiferencia hacia una búsqueda de compromiso con el pueblo, rasgos contrarios a los que se manifiestan en importantes sectores de los países vecinos, que han experimentado la fase de esperanza y mística desarrollista y que ya se encuentran profundamente convencidos de que el mal que aqueja al pueblo se origina en las estructuras sociales imperantes. Una combinación de factores sociales y eclesiásticos en interación mutua convergen en Costa Rica hacia el enclaustramiento en donde la adhesión acrítica al propio sistema social idealizado descalifica a los modelos de compromiso popular, independientes y críticos que se viven en el exterior.

Estado Benefactor y Pasividad Popular

La participación social que la clase dirigente concibe y materializa institucionalmente en un ordenamiento satisfactorio que responde exitosamente a muchas necesidades materiales del pueblo, tiene efectos muy importantes en lo ideológico o en la conformación de un talante espiritual de las masas. La participación social no es conquistada por el pueblo en un proceso de movilización autónoma y consciente. Ella le es otorgada por una clase dirigente ilustrada y previsora, que percibe su propio destino de clase emergente como ligado al desarrollo social de las clases subalternas.

Recordemos que el proyecto de Garantías Sociales promulgadas por Calderón Guardia contaba con el respaldo de una base popular y

20. Javier Solís. *La Herencia de Sanabria.* Editorial DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones). San José, 1984. Allí se exponen con detalle las acciones persecutorias de este Arzobispo.
21. Estas ideas han sido desarrolladas por Jean Remy en su libro *Produire et Reproduire.* Editions Ouvrières. Bruxelles.

resistía la oposición de la oligarquía. Pero tal movimiento fue enteramente desarticulado en una guerra civil, y luego las bases populares que lo sustentaban fueron privadas de sus instancias de dirección y coordinación. El Partido Comunista fue puesto fuera de la ley. La organización sindical a él ligada enteramente desmantelada. El proyecto liberacionista presuponía para su implementación la total liquidación de la iniciativa popular autónoma y necesitaba hacer "tabula rasa" de los gérmenes de organización alternativa y clasista. En esta tarea también tuvo pleno éxito y para ello contó con la colaboración del resto de la organización sindical católica, la que acató sumisamente su destino de agrupación proletaria oficialista. Arrancados los gérmenes de iniciativa popular independiente, se puede ensayar el montaje de una participación social de acuerdo con canales que eviten toda polarización clasista y que pueden funcionar gracias al contexto de bonanza económica provocado en parte por el flujo de capitales que se orientan hacia Centroamérica.

El pueblo tiene que aprender a organizarse de acuerdo con los lineamientos dados por las instituciones del Estado y para recibir los beneficios ofrecidos. Las soluciones a los problemas están ya definidas de acuerdo con una racionalidad social y técnica establecida desde arriba, y es así como deben ser aceptadas. Como el Estado tiene mucho que ofrecer (tierras, vivienda, infraestructura, salud, educación, e incluso alimentos para los más miserables) la organización se construye rápidamente para poder recibir los beneficios dispensados por este gran padre providente. La estructura de participación que conecta al pueblo con las instituciones estatales, una vez construída, debe ser complementada luego por otra estructura de relaciones formales e informales que conecten y orienten las influencias políticas, que consagren el padrinazgo y aseguren de este modo que las demandas de la comunidad local así organizada, sean satisfechas efectivamente con los beneficios que prometen las instituciones del Estado. Con esto tenemos que las soluciones a los problemas no solamente vienen dadas desde arriba, sino que requieren de una buena y atenta consideración de los mecanismos de influencia política y padrinal para que se vuelvan eficaces en la práctica.

Esta práctica de participación compromete una visión bastante particular de la "democracia". Ella no solamente se desarrolla al interior de estructuras orgánicas definidas antes del ejercicio participativo, sino que su realización esencial radica en la elección de la cúpula que designa a los que ocuparán los cargos de dirección de las diversas instituciones. Un partido o el séquito del vencedor se distribuye así el poder.[22] La lucha política se reduce a la disputa entre estos partidos o agrupa-

22. Al respecto se puede revisar el concepto de partido político en Max Weber y constatar en su definición los rasgos señalados. *Economía y Sociedad*. Tomo I, pág. 228-232 y Tomo II pág. 1076-1094.

ciones con fines principalmente electorales y cuya finalidad última es la ocupación de los cargos del Estado. Una vez que este contingente humano ha sido elegido, las agrupaciones de base o comunitarias deben readecuarse a él para organizar la influencia y el padrinazgo. En el fondo, este mecanismo se reduce a la apropiación legitimada de la dirección del aparato institucional, dentro de una concepción de representación popular reducida al momento electoral. Los dirigentes son sancionados, entonces, como representantes del pueblo. El concepto de democracia queda ligado en forma prácticamente exclusiva al fenómeno de la representación. Pero esto no dice nada acerca de la posibilidad de participación en el ejercicio del poder. La ciencia política conoce una doble concepción de la democracia en donde la diferencia proviene justamente de la comprensión de sí misma en tanto mecanismo de representación o de participación, procesos sociales éstos claramente diferenciados.[23] La democracia griega, considerada como referente empírico originario del concepto, es antes que nada un mecanismo de dirección política fundado en la participación, en el debate y en la decisión colectiva. En la democracia costarricense este papel le cabe a la Asamblea Legislativa cuyos miembros representan al pueblo. Sin embargo la ejecución de las políticas le cabe en lo concreto al cuerpo de funcionarios de las instituciones estatales especializadas y son ellos los que se relacionan con las agrupaciones populares o comunitarias como los delegados de un poder legitimado por la representación popular. Por su intermedio se canaliza la influencia, sea en sentido ascendente o descendente. La participación popular se reduce en la práctica a la formulación de la demanda o a la distribución del beneficio, todo esto dentro de un ámbito de posibilidades limitado, previamente definido por las regulaciones institucionales que establecen el campo y la modalidad de la participación.

Al descartarse la crítica a las limitaciones de este mecanismo de participación gracias a la preventiva liquidación de la organización obrera capaz de formular un modelo alternativo y más ligado a las expectativas de la mayoría, y al disponer la clase dirigente de los recursos económicos necesarios para poner en marcha el mencionado mecanismo de participación, pareciera que éste como tal es el más válido y viable, además de ser vivido como la expresión misma de la democracia. El éxito de este modelo, cuyo buen funcionamiento hemos reconocido hasta los primeros años de la década de los setenta, se explica por estos dos factores. Con todo, ha sido constantemente reforzado ideológicamente por un discurso que acude a la idiosincracia costarricense de origen campesino, como el factor explicativo del éxito de la democracia en este país, la cual podría perfectamente no

23. El Profesor Michael Dodson se encuentra elaborando un trabajo sobre las dos concepciones de democracia, en tanto sistema de representación y en tanto sistema de participación, y cuyas ideas ha expuesto recientemente en el congreso de la American Sociological Association. San Antonio. Texas. Agosto de 1984.

ser más que el éxito de una participación social que gira alrededor de un Estado Benefactor. El mensaje del indiscutido monopolio de la prensa existente en el país, junto con el persistente discurso oficial emitido por los gobiernos y por el aparato escolar apuntan en la misma dirección, y se vuelven particularmente intensos en los momentos de crisis, sea con ocasión de la crisis económica interna, sea en referencia a los conflictos políticos que sacuden a los países centroamericanos. Respecto de esto último, la recuperación de la particularidad costarricense viene a ser estratégica desde el punto de vista ideológico.

Una regulación institucional de la participación que define las modalidades aceptadas y el campo de lo participable, y que es elevada al rango de la realización plena de la democracia mediante una inculcación ideológica constante, marca con una severa impronta las características de la movilización popular posible. Esta debe acomodarse a tales regulaciones animada de la creencia de participar libremente en un sistema de relaciones equilibradas y cuyos desajustes se rectifican mediante el diálogo. Al estar estas relaciones prefijadas, el mundo social se les representa a las agrupaciones populares como "ya ordenado". Una transformación de las modalidades de participación existentes se vuelve algo impensable. Toda transformación parece ser un atentado contra el orden democrático hipostasiado, y no puede ser otra cosa que la encarnación de las fuerzas del caos que amenazan, también como enemigo externo, el orden establecido que ha garantizado el logro de la sociedad costarricense. Esta mentalidad reproduce de esta manera, uno de los paradigmas del pensamiento conservador, que se encuentra expresado con toda claridad en la teorización social de una de las figuras del neo-conservadurismo contemporáneo como es Peter Berger, y de acuerdo al cual la realidad social debe enfrentar permanentemente la oposición entre el orden y el caos.[24] Al orden social no se le puede contraponer una alternativa de cambio posible, sino nada menos que el caos. El conflicto es cósmico o cataclísmico. La vida social debe reafirmar continuamente el orden dado como lo único posible ante la amenaza del caos. El "ordenamiento jurídico" se convierte en algo abstracto y metafísico, siendo reverenciado cotidianamente como el responsable de la ejemplar convivencia costarricense.[25]

Con esto podemos llegar a una conclusión importante. Al constatar objetivamente cómo un proyecto de dominación hegemónica elaborado e implementado por una burguesía lúcida, reformista y provista de un voluminoso apoyo económico, se expresa ideológicamente como tran-

24. P. Berger. *Op. cit.*, pág. 134.
25. Así lo hace cada mañana a las 7 horas una cadena de todas las radios costarricenses que transmite un programa de la Cámara Nacional de Radio (CANARA), fiel expresión de los intereses empresariales y más conservadores del país, y que se inicia con la siguiente apertura: "Editado con la libertad que enorgullece a los costarricenses, y con el respeto que le debemos a nuestro ordenamiento jurídico..."

substanciándose en el orden democrático por excelencia, que no conoce contradicciones internas sino la amenaza del enemigo externo, del caos, verificamos un retorno al esquema mental típico del orden natural sacralizado, que es en sí mismo perfecto, inmutable, querido por Dios. Este esquema resurge en la sociedad costarricense pero dotado de contenidos nuevos. El mundo queda metafísicamente ordenado antes de que el hombre pueda actuar. Se presenta, además, claramente jerarquizado. En la parte superior se encuentran "los de arriba", los que toman las decisiones, los que dispendian los bienes ofrecidos por un Estado Democrático Benefactor y solícito de las necesidades del pueblo. En la parte inferior están "los de abajo", los que se organizan para recibir y participan movilizando los canales de las influencias y buscando los padrinos. Con esto vemos el resurgimiento no sólo del conservadurismo producto de la interiorización en la conciencia del orden social existente como la única posibilidad de resistencia al caos y como un nuevo orden natural sacralizado, sino también de la reverencia estamental que consagra la actividad de los de arriba y la pasividad y obediencia de los de abajo. La ideología jerárquica y estamental también ha resurgido con contenidos nuevos.

De acuerdo con lo que venimos planteando podemos sostener la hipótesis de que en Costa Rica, con la liquidación de un movimiento popular independiente del poder estatal que surge en la pre-guerra y termina apoyando a Calderón Guardia, y con la implementación de una regulación institucional que define las normas de la participación y que tiene singular éxito en canalizarla, se produce un tránsito sin solución de continuidad desde el antiguo patriarcalismo rural hacia el moderno paternalismo estatal, asegurando la plena vigencia de una mentalidad de respeto estamental por las posiciones jerárquicas.

La aceptación del orden establecido se vuelve connatural además de requisito para beneficiarse de los dones dispensados desde arriba. La criticidad resulta poco menos que imposible, al igual que la iniciativa independiente. La movilización popular autónoma encuentra grandes obstáculos y no resurgirá sino hasta que el proyecto social-demócrata hegemónico entre en crisis, lo que ocurrirá a comienzos de los años setenta.

Del Dios de la Naturaleza al Dios de la Polis

En paralelismo con lo que venimos afirmando a propósito de la mantención en Costa Rica de una cosmovisión de tipo campesino —que acepta el orden existente como natural, inmutable, jerárquicamente organizado, y que gobernado por la providencia divina dispendia el bienestar a cuantos aceptan reverencialmente tal ordenamiento natural—, y que se prolonga transformando sus contenidos pero no su talante espiritual mediante la reorganización social llevada a cabo a

través de un Estado interventor y benefactor, se puede formular una hipótesis referida a la forma de religiosidad sostenida por la Iglesia Católica, que, alterando ciertos contenidos, permanece en el fondo idéntica. En efecto, creemos que la actitud hacia lo social que se expresa en el discurso religioso de la Iglesia presanabrina es reasumida con contenidos nuevos por la Iglesia de Monseñor Odio, Rodríguez y Arrieta. El Dios que gobernaba la naturaleza y cuyo culto y reverencia la Iglesia Católica organizaba y dirigía mediante una religiosidad y una ética naturales, es sustituído por un Dios del Estado democrático y benefactor, cuyo culto también la Iglesia organiza dentro de una religiosidad ya no natural, sino asimilable a las antiguas religiones de la polis.

Existen ciertos indicadores que fundamentan la formulación de nuestra hipótesis, y que han sido expuestos en el capítulo primero, especialmente en los apartados referidos al .comportamiento de la Iglesia. Nos parece importante retomarlos aquí en forma muy breve y esquemática, remitiendo para mayor información al mencionado capítulo. Durante los años de vigencia exitosa del modelo social reformista se señalaron los siguientes puntos:

a. La Iglesia mantiene una tesis muy general sobre lo social, como es la de la concordia entre patronos y trabajadores. Ataca persistentemente al comunismo como el enemigo externo de una sociedad cuyo ordenamiento social en sí mismo no es problemático.

b. Desarrolla una labor de asistencialismo o de promoción social, sea mediante sus propias instituciones (Cáritas) articuladas con instituciones estatales, sea mediante la incorporación de personal religioso a estas últimas, sea mediante el liderazgo de los sacerdotes como dirigentes de la comunidad que facilitan el acceso a diversos organismos públicos.

c. Despliega también una labor en el mundo obrero (Escuela Juan XXIII, Hermandades del Trabajo) para "formar más a fondo la conciencia cristiana en los trabajadores", y así conjurar "el gran peligro del comunismo",[26] proponiendo formas de organización alternativas y en competencia con la sindical, vista la maycría de las veces como sinónimo de comunista.[27]

d. En lo pastoral la Iglesia regresa al sacramentalismo más tradicional, al ritualismo de las celebraciones semanales o de las fiestas cívicas y a la enseñanza de la religión en los colegios. Ante su

26. J.M. Rodríguez. *Op. cit.*, pág. 45.
27. Esta percepción se manifiesta claramente en el comunicado del Arzobispo con ocasión de la celebración del 1° de Mayo de 1969, en donde previene acerca de la participación de sacerdotes en ese evento. Ver el texto en J.M. Rodríguez. *Op. cit.*, pág. 114-115.

inercia y pasividad pastoral se desarrollan movimientos espiritualistas importados que tienen gran éxito.

e. Cuando algunos sacerdotes buscan un mayor compromiso con el mundo popular introduciendo innovaciones pastorales a ello destinadas, la Iglesia actúa acudiendo a la más drástica represión. [28]

Con la crisis del modelo reformista que se revela plenamente en los primeros años de la década de los setenta, la Iglesia readecúa su comportamiento al convertirse Monseñor Arrieta en la primera figura eclesiástica. Pero el compromiso de la religión con la mantención de la "ciudad" se refuerza aún más. Esto se aprecia en los siguientes elementos también mencionados en el capítulo primero:

a. La novedad de Monseñor Arrieta radica en que en su discurso lo social se vuelve a convertir en problema, llamando la atención sobre la necesidad de reafirmar el reformismo social primitivo.

b. Cáritas y las parroquias diseñan un plan de colaboración con el gobierno para hacer frente a la crisis; el "decálogo" de Arrieta complementa esa acción en el plano ideológico y legitimador.

c. El discurso de este Arzobispo se vuelve cada vez más ideológico, mientras el presidente Monge invoca con mayor frecuencia la ayuda divina como símbolo de la identificación de la Iglesia y el gobierno en este período.

d. Cuando en el periódico semi-oficial de la Iglesia se formula una crítica a la política norteamericana para Centroamérica e implícitamente al alineamiento costarricense a tal política, Monseñor Arrieta descalifica vigorosamente el articulista.

e. La Iglesia como institución no recoge desde dentro la problemática popular ni respalda las voces críticas del pueblo. El problema del deterioro de las condiciones de vida y la opción por los pobres lejos de ser un desafío para la solidaridad evangélica, son vistas como problemática política del Estado. [29]

Estos antecedentes de carácter empírico nos autorizan a ensayar una interpretación del papel de la Iglesia y del tipo de religiosidad que ella difunde, como una sacralización del Estado en su aspiración de procurar una convivencia democrática para la sociedad costarricense. Al retomar la Iglesia una palabra sobre lo social y al reconocer los efectos de la crisis, emite un discurso casi enteramente secularizado, construído dentro de los parámetros de la ideología dominante en donde

28. En nuestro capítulo segundo se señalaron los casos de innovaciones pastorales obstaculizadas por la Jerarquía.
29. Remitimos a lo que se ha expuesto respecto de los pronunciamientos de Monseñor Arrieta acerca de la problemática social y sobre su concepción de la opción por los pobres.

la democracia pasa a ocupar el lugar del valor religioso supremo. Esta deja de ser un concepto del campo político, y como tal de formas de aplicación variable, sino que ahora se lo entiende como extensivo al ordenamiento institucional fácticamente existente en Costa Rica. Los contenidos religiosos tienden a desaparecer y a ser reemplazados por absolutizaciones ideológicas. La noción del Reino de Dios, como la comunidad escatológica de fe que ofrece un criterio de construcción de una sociedad fraternal, y que vemos con toda claridad expresada en las experiencias de innovación pastoral, queda enteramente opacada por la insistencia en reafirmar el orden existente como correspondiente con la doctrina de la Iglesia. Con esto tenemos que ciertos conceptos político-ideológicos son asumidos por la Iglesia como principios religiosos, y por lo tanto como verdades axiomáticas, válidas en sí mismas. Son las mismas nociones que legitiman el poder del Estado.

En una de las coyunturas culminantes de la construcción del modelo social reformista y desarrollista, como es el gobierno de Francisco Orlich, la Iglesia actualiza el principio del origen divino de la autoridad y consecuentemente su concepto de Dios como el Dios de la ciudad. Monseñor Rodríguez invoca al "Soberano Señor de las Naciones" de acuerdo a la fórmula: "Domine, salvam fac Rempublicam; Domine, salvum fac Praesidem ejus" (Señor, protege a nuestra república; Señor, protege a su presidente).[30] La tarea de gobierno es una empresa divina, puesto que el poder del mandatario viene de Dios. Tal es la declaración de principios, que puede sonar un tanto extraña a los oídos modernos, y que se corresponde con la práctica que la Iglesia hasta el presente realiza apoyando las instituciones del Estado.

El Dios de la naturaleza ha dejado el paso al Dios del Estado. El primero era un Superpoder que gobernaba los vientos, las lluvias y las pestes, actuando en forma benévola con los que respetaban sus leyes (la familia campesina), pero castigando severamente al que las desobedecía. El segundo es un Superpoder político, que gobierna a través de reyes o presidentes de acuerdo con un ordenamiento de carácter sagrado e incuestionable, que es igualmente benévolo con el obediente y que con idéntica severidad puede consagrar la represión.

Hemos sostenido que aunque los contenidos de ambas representaciones de Dios son divergentes, la actitud hacia lo social que de ellos se desprende es similar. Determinadas concepciones de Dios implican determinadas concepciones sobre la sociedad. Esto aparece bastante claro en la sacralización como eterno y definitivo de un orden social contingente, sea que se lo vincule al orden natural, sea que se lo desprenda directamente de la voluntad de Dios. Este orden exige la aceptación, el sometimiento, la pasividad. La Iglesia como institución religiosa oficial lo reafirma ritualmente, periódicamente o en las festivida-

30. J.M. Rodríguez. *Op. cit.*, pág. 112-113.

des cívicas. El discurso cívico se vuelve sagrado. La crítica del orden en su conjunto se vuelve actitud iconoclasta.

Por último, al estar así la sociedad sacralizada y siendo la religión católica la religión oficial del Estado, aquélla pasa en su conjunto a ser una sociedad católica, es decir, por esencia buena. La tarea de la Iglesia será principalmente la conservación de ésta. La consecuencia para la pastoral será importante. Será superfluo el espíritu misionero. El énfasis estará dado en el ritualismo, en la actividad de consagración mediante la sacramentalización. Al igual que el orden natural, el orden institucional ya "católico" no requerirá de ninguna "conversión". El enemigo o el pecado estarán afuera.

La amenaza a la ciudad como amenaza a Dios

La bondad del ordenamiento social existente en Costa Rica no será nunca puesta en duda. En esto la Iglesia costarricense no asimila la perspectiva crítica de Medellín y Puebla, que hablan de "estructuras de pecado". Los obispos se enorgullecen en agosto de 1981 del "alma democrática costarricense" que ha logrado que la Constitución Política garantice el sufragio universal como expresión de la soberanía y libertad del pueblo. Agregan:

> Su apego al hogar, su tolerancia y su hospitalidad, nacidos al calor de una convivencia sencilla y pobre de hermanos forjando la patria en los albores de la colonia, hicieron posible esta democracia nuestra, fortalecida por una educación integral y una catequesis cristiana que, con gozo, hemos de reconocer y agradecer a nuestros antepasados . . . (Estos rasgos) no son solo virtudes ciudadanas. Su origen está en la íntima convicción cristiana de ser hijos de Dios. A la luz del Evangelio nos damos cuenta de que el otro no es un extraño, sino un hermano a quien debemos amar como a nosotros mismos. De allí nace la fraternidad que nos une a los costarricenses y que se manifiesta en un alto grado de solidaridad, tanto en el campo de la salud y de la beneficiencia, como en el campo de lo social y laboral.[31]

Esta autosatisfacción recurrente en el discurso cívico y religioso de los últimos años imposibilita percibir contradicciones en el sistema mismo. Este es por esencia concorde con los principios divinos.

Ahora bien, la crudeza de la crisis económica cuestiona de alguna manera esta mentalidad. Es lo que se refleja en el pensamiento más avanzado de Monseñor Arrieta, quien reconoce la existencia de enemigos de la convivencia nacional. Estos son de dos tipos: internos y externos. Los internos son la ambición desmedida de algunos, la corrupción, el privilegio y la inmoralidad de los que lucran con la pobreza. El sistema sigue siendo bueno. Esto se aprecia claramente en la Carta

31. Carta Pastoral Colectiva de los Obispos Costarricenses. *Iglesia y momento actual.* 2 de Agosto de 1981.

Pastoral que se acerca más a una perspectiva crítica, como es "Evangelización y Realidad Social de Costa Rica" y que intenta aplicar los contenidos recientemente aprobados en Puebla. Allí se encuentra el análisis más completo hecho por la Iglesia sobre la realidad social del país. Sin embargo está totalmente ausente una visión estructural, histórica y genética del problema. El enemigo es el egoísmo en general. Las estructuras sociales no son puestas en duda. Prueba de ello es el mismo texto que acabamos de transcribir y que proviene de la Carta Pastoral Colectiva inmediatamente posterior a la que nos referimos, emitida ocho meses después. El enemigo de afuera es claramente el comunismo o el totalitarismo, tema redundante de los documentos eclesiásticos aunque en los últimos se lo trate en forma más matizada y se lo exprese no tanto en cartas pastorales sino en declaraciones coyunturales de los dirigentes eclesiásticos. Ya vimos la respuesta airada que Monseñor Arrieta da al editorial del "Eco Católico" que criticaba la política de guerra de los Estados Unidos hacia Nicaragua, respaldando tal política y justificándola por dirigirse contra los "intereses pro soviéticos de la revolución sandinista", la que representa "el peor engaño que se le haya hecho a ese pueblo" (Nicaragua). Similares declaraciones políticas se encuentran en boca de este Arzobispo en ocasiones en que la Jerarquía católica y el gobierno del vecino país se enfrentan.

Sin embargo, existe otra versión de un anticomunismo y un antisandinismo mucho más radical y agresiva. Es la que ha expresado el obispo de San Isidro de El General. Al analizar la pastoral social de su diócesis llamamos la atención sobre el belicismo sin tapujos de un organismo de prensa que inspira esta pastoral. Según esta versión, el enemigo externo de la democracia costarricense, "el comunismo internacional ha desatado una tempestad de agresión, de atentados, de guerrilla y de terrorismo, que como bien sabemos ya está cobrando las primeras vidas costarricenses en nuestra frontera norte". Contra este enemigo es que hay que dar "una lucha que no estamos acostumbrados a dar, porque nunca como hoy hay un enemigo a las puertas de nuestra Patria, listo para disparar y matar a los que hablan de Dios, de paz y libertad".[32] El mencionado obispo ya se había caracterizado antes por sus proclamas patrióticas en un momento en que la presencia de un financista prófugo de la justicia norteamericana, de intereses económicos ligados a los de un sector de la burguesía nacional, junto a la existencia en suelo nacional de la embajada soviética, le parecían un agravio al sacrosanto respeto por la Patria. Encontramos la misma forma de percepción del enemigo interno (corrupción, inmoralidad) y del enemigo externo (comunismo). En el discurso de este obispo queda contundentemente explícito que el enemigo de la Patria es el enemigo de Dios. Esto se ve aún más claro cuando, poco tiempo después, arremete con similar y santa indignación contra el entonces rector de la Univer-

32. El texto del programa radial de la emisora católica de la diócesis de San Isidro de El General se reprodujo en el capítulo anterior.

sidad Nacional, el sacerdote Benjamín Núñez, al que acusa de complicidad con la maniobra comunista de "destronar a Dios" en tal Universidad por excluir su nombre del juramento estudiantil. Exclama en su declaración: " ¡Alerta costarricenses! Ha llegado la hora de las grandes determinaciones. O defendemos con decisión y valentía los intereses de Dios y de la Patria, o tendremos que seguir llorando con amargura las consecuencias de nuestra cobarde actitud".[33] Protesta contra los comunistas, los "enemigos declarados de nuestro régimen jurídico". Apela a los "nobles sentimientos religiosos y patrióticos". Declara que "Costa Rica está con la causa de Cristo" y que "nada podrán contra nosotros sus enemigos"; "aprestémonos a luchar todos unidos en nombre del Dios de los ejércitos, venciendo a los enemigos de Cristo con las poderosas armas de la verdad, la justicia y el bien".

Sin embargo, no todo el discurso eclesiástico expresa un nacionalismo tan intransigente ni una idolatría patriótica tan exacerbada como los del obispo de San Isidro de El General.[34] El pensamiento de Monseñor Arrieta es más matizado y sutil. El concepto que sirve de eje central político-religioso ya no es el de Patria, que como el de raza posee connotaciones exclusivistas, semifascistoides y no muy cristianas, sino que es el de la convivencia democrática, el de la paz social. La referencia a Dios que subyace en su discurso político no es al Dios heroico y guerrero de la Patria, al Dios de los Ejércitos, sino propiamente al Dios de la ciudad, al Dios de la integración social.

Con esto tenemos que la Iglesia costarricense reproduce una de las versiones del cristianismo, la que surge cuando al convertirse en religión oficial del imperio romano ocupa en la sociedad el lugar y la función que tenía la religión estatal romana, como *cultus publicus* y guardiana de la *sacra publica*, dentro de una concepción en la que "el bien público y la consistencia duradera de la polis dependen de la bendición de los dioses de la polis". El cristianismo reemplaza allí el sacrificio ritual del representante estatal por la "imprecación cristiana en favor del Estado y del emperador".[35] Pero las funciones

33. *La Nación*. 21 de Noviembre de 1976.
34. Al denunciar la presencia en el país del prófugo y magnate norteamericano y de la embajada soviética, el obispo había expresado: "Enséñanos oh Patria, en tu día que todos nuestros días son tuyos . . . Castiga, oh Patria, por tu honor y por tu nombre, por la suerte de tus futuros días al diplomático que te envilece, al legislador que se doblega, al Juez que claudica, al político que se presta como cómplice de tanto moderno atropello. Descarga todo el furor de tu justicia, fustiga inclemente, Patria amada a todo . . . Expulsa de tus lares, bendita Patria a tanto advenedizo extraño e indeseable . . . Para tí, oh Patria amada, bendita Patria, para tí hoy y todos los días, más que el oro de tus minas los corazones de tus hijos . . . Señor, salva a nuestra Patria. Señor, salva a Costa Rica". Esta proclama patriótica la publica *La Nación* el 16 de setiembre de 1976. Como inserción del Movimiento Costa Rica Libre, expresión de la extrema derecha violentista, se vuelve a publicar íntegramente en el mismo periódico el 20 de setiembre, es decir, cuatro días después.
35. Jurgen Moltmann, *op. cit.*, pág. 395-396.

sociales de la religión, pese a las transformaciones en las formas, permanecen idénticas.

La religión de la ciudad es un fenómeno bastante conocido en la historia de las religiones, y aparece cuando la sociedad experimenta un tránsito desde una organización basada en la vida campesina y en la estructura familiar hacia otra en donde la integración social debe darse mediante la conformación de una vida urbana en la que se trasciende la solidaridad familiar. La religión griega ha servido de referente histórico para la formulación de una cierta tipología de las religiones, verificándose allí la evolución de los cultos domésticos y familiares hacia los cultos estatales. Mirando con una cierta perspectiva histórica el caso costarricense, podemos reafirmar nuestra hipótesis de que en la transición de una organización campesino-patriarcal hacia una urbana regulada por la acción de un Estado benefactor, se ha producido en el campo religioso una evolución de la religión natural-familiar a una religión de la ciudad. Creemos haber aportado suficientes antecedentes empíricos como para fundamentarlo. Ahora bien, parece interesante recordar las funciones sociales que se le atribuyen a esta religión de la ciudad. La primera radica en facilitar que los ciudadanos tomen "conciencia de estar unidos entre sí con los mismos lazos de solidaridad que existían entre los miembros de cada familia". Si releemos el texto de los obispos reproducido al comienzo de este apartado veremos su pertinencia y aplicación al caso costarricense. La segunda función apunta a la necesidad de asegurar la figura de un Dios soberano o de dioses fetiche (Atenea) cuya función era la de salvaguardar la ciudad. Recordemos en Costa Rica las rogativas del tenor de "Domine, salvam fac rempublicam", o "Señor, salva a Costa Rica". La tercera se orienta a asegurar mediante un ritual público la pureza de la ciudad y su incontaminación respecto de los enemigos internos o externos, función que también puede tener vigencia en nuestro caso.[36]

La función de integración social mediante una solidaridad reforzada simbólicamente requiere de la vigilancia para señalar oportunamente a sus enemigos. Hemos visto cómo en Costa Rica la situación de crisis ha afinado la percepción para detectar al enemigo interno como inmoralidad o corrupción. Pero ocupa un lugar más destacado la denuncia de las acechanzas del enemigo externo. Este ha sido tradicionalmente el comunismo, si bien la acción de los partidos comunistas no ha tenido nunca la envergadura suficiente como para amenazar objetivamente el ordenamiento institucional del país. En los últimos años ha sido el sandinismo nicaragüense la figura más cercana que puede jugar el papel del enemigo de la ciudad. Resulta muy interesante destacar la importancia de la función simbólica jugada por el enemigo a fin de procurar la solidaridad máxima de los ciudadanos. Es un mecanismo muy conocido que opera

36. Al respecto se puede consultar "la Historia de las Religiones de Siglo XXI". Volumen II. *La religión de la ciudad*. pág. 281-299.

en las relaciones entre los estados latinoamericanos y en el abultamiento de los conflictos artificiales entre ellos que tienen su razón de ser en contradicciones internas. En Costa Rica, como lo advertimos más arriba, la necesidad de la existencia simbólica del enemigo externo fuera de cumplir tal papel, cumple también con el de ser un recurso mítico-simbólico para la descalificación de la protesta social. La expresión más englobante de este mecanismo de integración social la tenemos en la equivalencia entre el enemigo de Dios y el enemigo de la ciudad, muchas veces verificada en el discurso religioso y civil. Como contrapartida, las virtudes ciudadanas y las virtudes cristianas se funden en una sola solidaridad.

3. CRISIS SOCIAL, EVANGELIZACION Y PROFECIA

Las expresiones religiosas que hemos estado analizando corresponden a las formuladas por la Jerarquía católica en sus posiciones frente a la problemática social. Ellas son compartidas por la mayor parte del clero costarricense y asimiladas por la mayoría de los fieles.[37] Deseamos insistir en que nuestro análisis se ha realizado desde el punto de vista de las implicaciones sociales de una religión que opera como "religión oficial", teniendo conciencia de no agotar todas las dimensiones de tal religiosidad. Ahora deseamos caracterizar otra forma de religiosidad que se configura en el seno de las clases más empobrecidas, y que emerge a pesar de la hegemonía aplastante de la religión dominante. Esta caracterización tendrá su base empírica principalmente en la descripción que hemos hecho más arriba de la experiencia de Chacarita, aunque también tomemos en cuenta las otras referidas en el capítulo anterior. No obstante, estas experiencias no nacen por generación espontánea en Costa Rica. Recogen, más bien, toda una teología elaborada en América Latina y se inspiran en experiencias de otros contextos, lo que nos obliga a explicitar el marco teológico que las sustenta.

Sin embargo, tampoco se trata de que una nueva orientación teológica genere por sí sola una nueva práctica religiosa y social. Ella se recibe y asimila en condiciones sociales precisas que posibilitan su interiorización y su transformación en "sentido común". Ya vimos que una teología renovada no tiene mayores efectos sociales en una realidad económica, social y cultural como la de San Gabriel de Aserrí. Sin embargo, en regiones de un marcado deterioro en las condiciones de vida del pueblo y de frustración de las expectativas, la nueva concepción religiosa puede traducirse en un movimiento religioso y social. La crisis económica y social se concentra en ciertos espacios rurales y suburbanos, en donde el desempleo llega a ser muy alto, y en momentos en que las iniciativas del Estado Benefactor están ostensiblemente disminuídas a

37. Sobre este punto no se pueden ofrecer estadísticas adecuadas, pero sí constatar que las experiencias de innovación pastoral son minoritarias.

causa de la crisis fiscal. Efectivamente, la pobreza se concentra en las áreas rurales periféricas en las que las instituciones estatales han sido menos eficaces, y en los barrios marginales urbanos que han recibido una intensa migración. En estos últimos casos los niveles de frustración son más elevados, el contraste con la opulencia, no menguada con la crisis, es más patente, siendo las condiciones objetivas más favorables para la protesta y la crítica social.

Algunos de los casos que hemos estudiado, especialmente Chacarita en Puntarenas y Desamparados en San José, se localizan en este tipo de barrios suburbanos. Se ha aplicado ahí una pastoral basada en una teología latinoamericana desarrollada como respuesta de significación religiosa y cristiana a la situación de opresión vivida por amplias masas populares en el continente, y que se ha expresado en los Documentos de Medellín y luego en Puebla. Los primeros contenidos han estado siendo transmitidos durante más de una década por institutos eclesiásticos oficiales de formación pastoral. Es el caso del IPLA de Quito, auspiciado por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), en donde han recibido cursos de actualización teológica muchos sacerdotes latinoamericanos, entre ellos uno de los que llegan a la parroquia de Puntarenas. Se trata, por lo tanto, no de la disidencia teológica de algunos curas rebeldes, sino de la consecuencia práctica de una línea de pensamiento renovado, que busca una identificación evangélica con el mundo popular y cuenta con el respaldo pleno de la Iglesia latinoamericana posterior a Medellín.

La relectura de la fe cristiana que se realiza en América Latina se fundamenta en una reapropiación de la Biblia. Esta había sido relegada a segundo plano por los desarrollos doctrinales oficiales elaborados en el marco de una Iglesia fuertemente institucionalizada como poder dentro de la sociedad civil. El redescubrimiento de la Biblia revela la gesta liberadora de Dios en la historia, que se concretiza en la elección de un pueblo paria sometido a la opresión y al exilio, y que es depositario de una promesa de redención. Permite una reformulación de la fe desde la condición de opresión vivida por las masas latinoamericanas. En este nuevo discurso se destacan ciertas nociones fundamentales que deseamos mencionar por la implicación que tienen para la práctica pastoral y social. Son las siguientes:

a. El concepto mismo de Dios sufre una profunda alteración. Este ya no es la fuerza personificada de la naturaleza ni el superpoder político, que encontramos en la religión natural y de la ciudad, ni es el Dios de una cierta ontología idealista de origen grecorromano, sino que es el Dios que se manifiesta en la historia, reclamando su carácter de Dios único, y relativizando todo poder que domina al hombre; al pueblo le hace una promesa de tirra nueva y cielo nuevo; interviene en la historia anunciando un Reino de justicia y objeto de esperanza.

b. La promesa del Reino de Dios está dirigida a los pobres, tal como lo manifiestan los profetas de Israel y los evangelios; Dios escogió a un pueblo paria y Cristo nació y murió pobre, conviviendo con los pobres y extraño al mundo de los ricos y del poder; "la causa de Cristo es la causa de los pobres", y "la causa de los pobres es la causa de la justicia";[38] el llamado de Dios consiste en hacerse "prójimo" de los pobres; estos son, por una parte, los privilegiados en el designio divino, y por otra parte, los que deben liberarse de su condición de opresión.[39] Dios valoriza lo desvalorizado: "derribó de su trono a los poderosos y ensalzó a los humildes". (Lucas I, 52).

c. El mensaje de salvación anunciado por Dios es la resurrección del crucificado: Cristo comparte la condición del oprimido según la imagen del "siervo de Yahvé", al límite de padecer la muerte en la cruz; actualmente está presente en el pueblo crucificado de América Latina; no puede haber salvación sin un compromiso con este pueblo crucificado y con su liberación.[40]

d. Así como la salvación es la solidaridad con el pobre, el pecado es el egoísmo del que se aprovecha de la situación del pobre y se desentiende de su suerte; el pecado es la idolatría, el culto a las divinidades de la muerte; el pecado es antes que nada injusticia; es la separación impuesta a la comunidad de los hombres, llamados a vivir en la fraternidad de los hijos de Dios; el pecado puede ser una culpa personal (descompromiso) pero también se expresa estructuralmente como pecado socialmente establecido; pecado es la acumulación de riqueza excluyente y privativa de los pobres.[41]

e. El Evangelio es un anuncio de liberación, es una buena nueva, esperanza para el pobre, que se acompaña de la denuncia o la toma de conciencia de su situación de opresión; pero no es un anuncio que se recibe en la pasividad; la evangelización es un llamado a la conversión lo que significa empezar a caminar, a liberarse liberando a los demás; la evangelización es inseparable de una praxis integral que incorpora también lo político, es decir, la destrucción de las estructuras de opresión y la construcción de una convivencia fraternal, entendida como la iniciación en la tierra del Reino de Dios; la liberación empeña una moral, es decir, una disposición a la acción, en el entendido de que no existen dos historias diferentes, la de los hombres y la

38. Ronaldo Muñoz. *La Iglesia en el Pueblo.* CEP. Lima. Pág. 64.
39. Ver Thomas Hans y su análisis semántico de la Biblia en donde se destaca la noción hebrea de pobre en tanto oprimido. *Pobreza y Liberación.* Miami. 1982.
40. Jon Sobrino, *Jesús en América Latina.* Ediciones de la UCA. San Salvador. 1982.
41. Samuel Silva Gotay. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina.* Ediciones Sígueme. Salamanca. 1981.

de Dios, sino una única historia, la de la vida humana y terrenal en la que ha intervenido Dios de acuerdo a su plan y a su promesa del Reino.

f. Esta concepción de la fe cristiana conlleva una necesidad de redefinición del concepto de Iglesia y de sus funciones en la sociedad. La Iglesia es comunidad de los convertidos al Evangelio de liberación: se construye, por lo tanto, entre los pobres, nace del pueblo: "La comunidad cristiana es el lugar de encuentro con Dios y espacio de fraternidad humana, pero no como una isla o un refugio en medio del mundo. Por el contrario, como comunidad local y como conjunto articulado de comunidades, la Iglesia debe ser signo e instrumento para la transformación de la sociedad humana".[42] Esto acarrea una nueva comprensión de la institucionalidad eclesiástica: ella debe implantarse entre los pobres asumiendo los valores y las luchas de los pobres; debe anunciar la buena nueva de la liberación convirtiéndose en signo y en fermento de transformación; debe poner su peso institucional al servicio de las comunidades en el seno del pueblo.[43]

El Dios de los pobres en Chacarita

Las nociones teológicas que acabamos de exponer como puntos centrales de un discurso coherente, son fácilmente asimiladas en un medio popular en donde la realidad de la exclusión social es percibida como aplastante. En los barrios en donde este discurso ha llegado mediante la presencia de sacerdotes o religiosas que no solamente lo difunden como doctrina sino que lo viven compartiendo la situación de pobreza, se ha podido constatar que su recepción representa un cambio radical en la mentalidad de las personas que se incorporan a la comunidad cristiana. Estas son muy conscientes de haber vivido un tránsito de la ignorancia o la inconciencia hacia una iluminación, marcando enfáticamente un "antes" y un "después" de la llegada –por ejemplo–, de los padres al barrio. El anuncio evangelizador ha operado, como lo expresaba muy bien un informante, como una "alfabetización cristiana", es decir, como el anuncio de lo radicalmente nuevo.

Las entrevistas realizadas en Chacarita, y con base en las cuales se ha realizado la descripción del capítulo anterior, son bastante elocuentes para mostrar la asimilación e interiorización de los nuevos contenidos de fe. Sin embargo, quisiéramos demostrar basados en los textos de los cantos empleados en las celebraciones litúrgicas de la comunidad, cómo una nueva visión de fe se enraiza en la conciencia popular, expresando simbólicamente una actitud de disposición a asumir el compromiso con

42. Ronaldo Muñoz. *Op. cit.*, pág. 252.
43. *Ibid.* pág. 141-143.

la transformación social. El conjunto de los textos de la Misa Chacariteña ha sido presentado en el capítulo segundo. En este momento nos interesa destacar tres rasgos de la invocación a Dios contenida en los cantos.

En primer lugar encontramos una invocación como afirmación de la esperanza; Dios es la garantía del triunfo definitivo del proceso de liberación de los oprimidos; en este sentido la Misa tiene un carácter de "celebración", de fiesta del pueblo congregado:

Las esperanzas de este pueblo
y los anhelos de su gente
con sus fracasos y sus triunfos
todos cantemos a una voz.

Hoy es el día del Señor.
Hoy celebramos todo el pueblo la amistad
De nuevo los chacariteños compartimos
El día de la comunidad.

Nuestro Dios vive en la historia
enfrentando al explotador
y es segura su victoria
qué poderoso es nuestro Dios.

Si miramos los contenidos del canto del Credo encontramos una similar afirmación de la esperanza, pero aquí acompañada de una súplica a Dios para que refuerce la fe del pueblo en su liberación. Ahora bien, esta actitud afirmativa cumple un papel de fundar en lo absoluto de la divinidad tanto la existencia amenazada como el proceso de liberación al que llama el anuncio de fe, de cuya precariedad da cuenta objetiva la situación real soportada. Para esto la comunidad recurre al poder de Dios manifestado en su gesta histórica conocida por la Biblia. De esta manera la comunidad de Chacarita toma conciencia de formar parte de una historia que la trasciende, que se remonta a los días de Abraham y del Exodo, que ha sido asumida por Cristo muerto y resucitado, y que se prolonga hacia el futuro escatológico de plena manifestación del Reino de Dios. Su historia particular, de opresión y de luchas, forma parte de la historia sagrada, y cobra sentido religioso. Dios mismo es la garantía del éxito, y en esta esperanza se unifican las conciencias y las voluntades de la comunidad. La celebración litúrgica la vitaliza colectivamente.

Un segundo tipo de invocación a Dios expresa la realidad implacable del dolor, solicitanto el auxilio divino como consuelo y como fortaleza:

La vida de tu pueblo, Señor
es dolor, es dolor, es dolor.

Vida de invasión y de represión
es la dura historia de lo popular.

Tú eres el Dios de amor
que estás siempre con los pobres
y atiendes su clamor.

En otro momento esta invocación contiene una demanda de perdón por las debilidades del mismo pueblo en su marcha:

Señor, ten piedad de tu pueblo.
Pecamos sin cesar
majando a los demás
sin compasión
creando división
en nuestro barrio.

Esta toma de conciencia de la dura realidad en contraste con el mensaje de Dios y su promesa de un Reino de amor, es al mismo tiempo una reafirmación de los valores de la praxis y una instancia de reflexión y reorientación de ésta. Al tener lugar en un acto comunitario, tiene un efecto suplementario de integración de la comunidad y de motivación hacia la acción.

En tercer lugar los cantos expresan una necesidad de actualización del poder o energía divina a fin de entrar en comunión con ella para que informe la actividad cotidiana de la comunidad. Esta actitud se revela en el canto de la Comunión y en el canto de Despedida:

Comunión: Jesús, tu pueblo está aquí
y te quiere recibir
quiere llenarse de ti.

Venimos muy hambrientos
de justicia y de pan
y venimos sedientos
de solidaridad.

Los parásitos moran
en nuestra vecindad
y le chupan la sangre
a la comunidad.

Con tu cuerpo y tu sangre
sácianos, oh Señor
construiremos tu Reino
Reino de eterno amor.

Despedida: Volveremos otro domingo
hoy nos vamos llenos de vida
a luchar por nuestros hermanos
como Dios nos mandó.

Esta lucha no se termina
el camino es largo y duro
pero hermoso lograr el triunfo
Dios nos lo prometió.

Hoy salimos comprometidos
con Jesús y todos los pobres
con todos los trabajadores
a lograr nuestra unión.

Estos textos cantados en una participativa celebración litúrgica actualizan la vivencia de una comunidad de fe que no se construye aisla-

da del mundo, sino que se proyecta hacia la unificación de todos los pobres en pos de la liberación. Se verifica de esta manera en la práctica el rasgo característico de la nueva comprensión de la Iglesia que expresamos antes a nivel de contenidos teológicos.

Se puede apreciar que la lectura de la fe cristiana que se realiza desde los oprimidos se distancia nítidamente de la versión del cristianismo que ha mantenido la religión dominante y que hemos caracterizado sea como una religión de la naturaleza, sea como una religión de la ciudad. Dios no se encuentra aquí en el control supremo de los poderes de la naturaleza. Tampoco es el principio que fundamenta la integración de la sociedad. Lo que funda, por el contrario, es la justicia, la fraternidad humana que se le niega al desvalido, convocando a la construcción de la comunidad de los creyentes como primicias de la comunidad absolutizada en el futuro. A la inversa del Dios de la naturaleza y de la ciudad, que llama al acatamiento del orden establecido y que otorga jerárquicamente a cada uno su sitio, éste es un Dios que llama a la acción responsable, a una ética de humanismo abierto y universal que comprende a todos los pobres y oprimidos. Los únicos excluídos son los ricos opresores o cómplices de la opresión.

Tal visión de Dios se corresponde, obviamente, con una visión de la sociedad. Favorece y estimula la percepción crítica al menos desde dos ángulos. En primer lugar, en tanto concibe a un Dios enteramente trascendente respecto de la historia, pero que interviene en ella juzgándola. La sociedad es entonces una construcción histórica, contingente y cambiante, producto humano, no divino, por lo tanto, nunca sacralizable. La concepción de Dios como trascendente a la historia posibilita la percepción secularizada de lo social y abre paso a la crítica desde el punto de vista político.

En segundo lugar, una concepción de Dios como actuante en la historia mediante su alianza con los hombres, no puede sino afirmar una responsabilidad humana en su construcción y transformación, actitud que no tiene cabida dentro de la religión natural o de la ciudad.

Evangelización y práctica social

La evangelización se la entiende como un anuncio que convoca a la comunidad para lanzarla luego al mundo a realizar los valores afirmados. La propia convocación de la comunidad ya es un quehacer de indudable importancia social en los barrios periféricos poblados por residuos de inmigraciones, por individuos o familias desarraigadas, atomizadas, y en competencia unos con otros en la lucha por la subsistencia. Pero las experiencias analizadas nos enseñan que estas comunidades, animadas por un mensaje como el que hemos caracterizado, no cumplen una mera función de encuentro de los disgregados, sino que se proyectan de diversas maneras en la vida humana circundante. He-

mos visto tres tipos de práctica social impulsados por estas comunidades cristianas:

- una labor de servicio que se expresa de muchas maneras, en lo interno y en lo externo, y que despliega actividades asistenciales; éstas van desde la repartición de alimentos a través de Cáritas, hasta las visitas a los enfermos, los ancianos, o al socorro de personas desvalidas; son actividades inspiradas en el alivio del sufrimiento o en el ejercicio de una limosna o caridad directa;
- un labor de promoción social, en donde la comunidad se constituye en una fuente de iniciativas en el campo económico, social, cultural o recreativo; la vemos promoviendo cooperativas, grupos de trabajo, pequeños proyectos económicos, alfabetización, salud, vivienda, etc., pero también grupos de teatro o festivales juveniles;
- una labor de solidaridad para con las luchas comunales y políticas; en este campo la experiencia de Chacarita es muy rica; la comunidad ha acompañado las acciones de ocupación de terrenos para vivienda, ha apoyado las luchas de los sindicatos obreros del puerto, de FERTICA; ha luchado por la aplicación de leyes que benefician a todos los pobres de la Gran Chacarita, como fue el caso de la ley 6047; ha enfrentado a los poderes públicos en defensa de sus sacerdotes amenazados de expulsión.

Esto significa una conciencia clara de no conformar un ghetto sino de constituirse en fermento dinámico de la acción de todo el pueblo. Fieles a esta concepción, las comunidades de Chacarita se han negado a canalizar su amplia capacidad de convocatoria hacia la fundación de algo así como un movimiento popular "cristiano". Son conscientes del peligro que entraña para la comunidad la aspiración al poder en desmedro de la unidad de todo el pueblo. La actitud es exactamente la contraria de la de una cierta diversidad de organizaciones sociales y políticas cristianas o social-cristianas, producto' o bien de una pretensión clerical al control ideológico (Rerum Novarum, Escuela Juan XXIII) o bien de la instrumentalización legitimadora de lo cristiano.[44]

Constatamos entonces, la presencia de una práctica social que se corresponde con el discurso religioso proclamado. Aún más, la práctica social de la comunidad está permanentemente referida a las creencias y valores, y tal referencia se encuentra asegurada mediante una variedad de actividades que constituyen la especificidad propia de las comuni-

44. El movimiento solidarista se sitúa en las antípodas de Chacarita de acuerdo con lo que se ha venido observando; en él convergen el deseo de control eclesiástico y la estrategia burguesa de debilitamiento del movimiento sindical. Ver Gustavo Blanco y Orlando Navarro en la obra ya citada.

dades cristianas. En efecto, no es la actividad en el campo social lo que define a la comunidad, sino su actividad en el campo religioso, en el de la activación de la conciencia mediante la referencia de sentido de tipo trascendental y extrasocial. Lo específico de las comunidades se sitúa en el campo de la producción de sentido. Esto merece una cierta atención de nuestra parte, debido a la importancia que tiene la interacción entre creencias, valores y acción social, o para decirlo de otro modo, la relación entre la teoría y la práctica. En otro trabajo hemos definido a las comunidades cristianas como el "espacio social donde se ha producido, o se produce permanentemente, la interiorización de ciertos contenidos de conciencia o de ciertas representaciones sobre lo social —o en general sobre el sentido de la vida—, de carácter totalizador y altamente convincentes, de donde se desprenden ciertos valores que atañen profundamente a lo social, proporcionando elementos de juicio acerca del orden imperante".[45] En concreto, el anuncio del Evangelio liberador, localizado en el campo religioso, organiza la comprensión del mundo circundante y la asignación de valores, funcionando no como categorías intelectuales de la razón analítica que también ordenan la comprensión del mundo y su valorización, sino a partir de categorías religiosas que operan como "experiencia" de sentido. A las actividades que realizan esta operación epistemológica y axiológica las hemos llamado una "práctica teórica", en donde la interiorización de ciertas verdades religiosas vuelve inteligible el entorno social del grupo. Las comunidades cristianas son, en efecto, antes que nada un lugar de ejercicio de esta práctica teórica, a través de la reflexión y discusión de la Biblia, de textos eclesiásticos, mediante la catequesis, los cursos presacramentales o de capacitación para dirigentes, es decir, a través de toda la extensa actividad reflexiva que allí se suscita y promueve. Esto es lo que distingue a estas comunidades de la variedad de organizaciones populares y vecinales, las que se constituyen para fines específicos (culturales, económicos, educativos, recreativos, religiosos, etc.). La comunidad cristiana es una instancia de agrupación en donde se persigue y organiza una reflexión permanente sobre todo lo que cae en el campo de la experiencia popular y en donde se emite un juicio sobre ella. *"Ver, Juzgar y Actuar"* es el viejo principio de la Juventud Obrera Católica ahora actualizado.

La comunidad, por lo tanto, promueve una práctica teórica en la que se somete a reflexión la realidad vivida mediante su confrontación con las nociones religiosas trascendentales. Pero al mismo tiempo es una comunidad de acción, que organiza y moviliza, sea para otorgar una ayuda necesitada con apremio, sea para impulsar actividades económicas o culturales, sea también para ejercer la solidaridad política. La acción y la reflexión se retroalimentan así mutuamente. Pero este intercambio no tendría la intensidad y la eficacia que se le recono-

45. Andrés Opazo Bernales. *El movimiento popular cristiano en Centroamérica.* Seminario sobre Movimientos Sociales en Centroamérica. FLACSO. 1983.

cen empíricamente si la comunidad no fuese al mismo tiempo una comunidad ceremonial, que se congrega en una práctica ritual y litúrgica. Con esto llegamos a expresar la necesidad de considerar tres niveles de agrupación de la comunidad cuya interacción parece ser el fundamento de su dinamismo: la comunidad como práctica teórica, la comunidad como práctica ritual o de celebración, y la comunidad en tanto núcleo gestor de iniciativa y acción. Esto podría complementar una visión que a veces cae en ciertos sesgos intelectualistas acerca de la necesidad de conectar la teoría con la práctica. En el caso de las comunidades de Chacarita se puede apreciar la importancia de la celebración como mecanismo de integración en la experiencia popular comunitaria, de los contenidos teóricos y los principios éticos junto con la experiencia activa de sus miembros.

La comunidad cristiana como comunidad profética

Hemos estado hablando de una comunidad congregada en torno a una vivencia religiosa permanentemente alimentada y actualizada que se caracteriza por asumir, en fidelidad a sus creencias, una responsabilidad en el campo social y político desde la perspectiva de los pobres y oprimidos. La coexistencia de prácticas religiosas y prácticas explícitamente políticas presenta un problema de interpretación acerca de la articulación interna de ambas. Desde el momento en que sostiene una actitud crítica respecto del orden social existente y percibido como causante de la situación de opresión, y que se solidariza con las luchas de los pobres, la comunidad es objeto del reproche de hacer una actividad política y no religiosa. La proyección hacia lo político es, pues, innegable al mismo tiempo que problemática. Ella invita a interrogarse sea en términos del impacto de lo político sobre lo religioso, sea sobre la función política de la religión en tanto expresión simbólica de los oprimidos.

Una forma de abordar este problema es la contenida en la hipótesis que postula que en las divergencias religiosas se expresa una percepción simbólica de la lucha política, la que sería el sustrato objetivo y determinante de tal percepción. Más concretamente, se puede afirmar que la lucha de clases, fenómeno inmanente en una sociedad de clases, penetra las instituciones religiosas y se manifesta como una pugna por la apropiación de los contenidos religiosos en vista de la legitimación de los intereses encontrados. No dudamos acerca de la pertinencia de esta explicación que en los procesos de largo plazo muestra su valor esclarecedor. No se puede negar que en la renovación del pensamiento cristiano han jugado un gran papel las luchas sociales. Sin embargo, una mejor comprensión de los mecanismos concretos que intervienen en la politización de la religión se ve facilitada por una forma diferente de abordar el fenómeno, que no procede tanto por la explicación de lo religioso

a partir de ciertas tesis acerca de los fenómenos políticos, sino por la exploración de los fenómenos del campo religioso propiamente tal, en tanto portadores de una significación de lo social. Desde el punto de vista del análisis sociológico ambas aproximaciones tienen plena consistencia como intento de comprensión de lo religioso como fenómeno social. Si preferimos la segunda es porque en nuestros casos el origen de la transformación de la conciencia política proviene de la interiorización de un mensaje religioso, siendo determinante este último sobre la primera. Ella nos permite una mejor explicación del proceso de transformación de la conciencia social que ocurre en comunidades religiosas determinadas.

Entre las categorías que ofrece la teoría social para la tipificación de modalidades de funcionamiento de lo religioso, encontramos la de profecía, cuyos contenidos conceptuales no se identifican con los comprendidos en el uso que de este término se hace en el discurso teológico. La caracterización sociológica de la profecía contiene tres grandes rasgos que veremos a continuación en referencia a los fenómenos observados en Chacarita, a saber, la existencia de una normatividad social de tipo trascendental e innovadora, su interiorización y expresión en la conformación de una comunidad religiosa (profética), y el surgimiento de una ética religiosa de responsabilidad por la trasformación social. Proponemos hablar de profecía cuando estas tres características se dan simultáneamente en un discurso y una práctica religiosa coherente.[46]

La existencia de una normatividad trascendental e innovadora es un requisito esencial de la profecía. Por ella entendemos la afirmación de ciertos principios que regulan la vida humana y las relaciones sociales al modo de valores absolutos, incuestionables y cuya consistencia se funda en su capacidad para proporcionar a su adherente una suprema experiencia de sentido. Estos valores que se imponen por sí mismos sirviendo de criterio de discernimiento sobre la rectitud o perversidad de las acciones humanas, se inscriben en una ética universal de carácter religioso, es decir, remitiéndose a la autoridad o revelación divina. Entre ellos tenemos la "justicia" como valor supremo que tiene su fundamento en la Palabra de Dios o en el mismo concepto de Dios como justo. Lo mismo vale para un concepto de dignidad humana, o para el valor de la fraternidad o de la comunidad en tanto referidas a la realización del Reino de Dios. Es así como se entiende en Chacarita la fidelidad a los "valores del Reino" cuyo conocimiento y adhesión inspiran el deber

46. Esta conceptualización de la profecía se inspira en la noción de "profecía ética" de Max Weber, aunque se distancia de ella por nuestro afán de incorporar en su definición la dimensión de la praxis que en el contexto latinoamericano no puede ser escamoteada. La conceptualización que proponemos posibilita un cierto rigor en el término que se lo uso de muchas maneras, como denuncia, no importando lo que se denuncie, o como carisma personal, no importando su significado social.

de la crítica social y orientan la búsqueda de una sociedad mejor: . . . "no se trata de otra cosa aparte de construir el Reino, desde los pobres de Yaveh. Otra actitud será traicionar el ministerio profético, anteponer intereses personales al Reino . . ." Por el hecho de contener una normatividad para lo social de tipo trascendental y axiomática, la profecía la entiende y afirma como una ruptura innovadora del ordenamiento social existente, adquiriendo ella el carácter de enjuiciamiento crítico intrínsecamente ligado a la proclamación del valor absolutizado. Esta característica esencial de la profecía se encuentra bien expresada en los conceptos sobre la evangelización que hemos encontrado, en que se la entiende conteniendo una denuncia junto a un anuncio.

La naturaleza ética y axiomática de la profecía hace que ella no requiera como indispensable un análisis científico de las relaciones sociales para fundamentar la crítica social, aunque en algunos casos es complementada por tal discurso analítico. Pero aunque ella se acompañe de un análisis social, no son las categorías científicas sino las religiosas, transmitidas en el discurso profético, las que cumplen en más alto grado el papel de ordenar en las conciencias de sus portadores o adherentes la percepción de lo social. Esto se puede constatar empíricamente en el discurso de las comunidades analizadas. Las categorías de mayor poder de evocación y que ordenan la crítica social son categorías bíblicas tales como la polaridad "opresión-liberación" que encuentran un débil referente en el discurso analítico científico, o la categoría de "pobre" o de "pueblo" que tampoco provienen de este discurso. El discurso profético por lo tanto, pese a ser entendido inmediatamente en su significación política, es un discurso eminentemente religioso, organizado en torno a las nociones fundamentales del pensamiento bíblico. Esto mismo explica que la profecía no proponga por ella misma un nuevo ordenamiento social factible o políticamente viable.

También constatamos esto en Chacarita. Muchos cristianos de las comunidades lo demandan, pero no es la comunidad profética el lugar de su elaboración. La ausencia de un proyecto político alternativo específico indica nuevamente el carácter religioso y ético del mensaje, y apunta hacia la problemática de su eficacia social. Sin duda que ésta se verifica en el campo de la transformación de la conciencia y de la contraideología, así como en el campo de la movilización social. Es muy limitada no obstante en el campo de la elaboración de modelos sociales.

El segundo rasgo de la profecía consiste en su capacidad convocatoria de una comunidad en donde ella es acogida, interiorizada y proclamada. Esta comunidad al constituirse en torno a una visión del mundo y de la sociedad organizada alrededor de una normatividad trascendental que se propone como ruptura innovadora del ordenamiento social existente, otorga a sus miembros una particular identidad. Esta nueva identidad se fundamenta en la valorización religiosa de lo desvalorizado

socialmente. Los pobres pasan a ser los privilegiados en tanto convocados por Dios para construir una nueva convivencia social de acuerdo con los principios evocados de la noción de Reino de Dios. El pueblo de los oprimidos, revalorizado en referencia al designio divino de elección del pueblo paria de Israel, y que en la experiencia es vivido como la masa de los marginados y desheredados, pasa a convertirse en el protagonista de una historia sagrada que se reactualiza en el acontecer histórico concreto del barrio, del país, del continente. El significado social de esta recuperación de la identidad es indiscutible. Aún más cuando ella le es propuesta a un conglomerado informe de individuos o familias desintegradas, atomizadas, y que han interiorizado la condición que el sistema les impone de deshecho social.

En la recuperación de la identidad la experiencia comunitaria juega un rol decisivo. Ella es una resocialización fundada en nociones y valores trascendentales, como encuentro de hermanos reunidos por un Padre común y reconciliados entre sí por la aceptación de la Palabra de Dios. Ahora bien, la conformación de la comunidad es una vivencia colectiva y no un simple proceso de interiorización compartida de contenidos intelectuales nuevos. En esto la celebración litúrgica cumple con una función integradora de primer orden. Los cantos de la Misa Chacariteña celebran el "día del Señor" como el "día de la comunidad", expresan la alegría de estar "viviendo nuestra comunión", la convicción de que los que allí se congregan "formamos el pueblo de Dios".[47] "Volveremos otro domingo, hoy nos vamos llenos de vida, a luchar por nuestros hermanos, como Dios nos mandó".[48] Las expresiones de algunos miembros de la comunidad recogidas en las entrevistas nos revelan la intensidad afectiva con que es vivida la celebración litúrgica: "Es un saborear y una vivencia diferente. Es compartir necesidades y alegrías". "Significa convivencia para enfocar los problemas personales y comunales". "Ahora hay posibilidad de comunicación y de ver la realidad como es . . . participa toda la gente. Los cantos los prepara la comunidad".

En estas expresiones queda muy claro su carácter alternativo. La celebración es la propia del pueblo. "Hoy la Iglesia es el pueblo, somos todos . . . El pueblo se convirtió en Iglesia". Dicen al hablar sobre la Misa: "antes las primeras bancas eran de los Guevara, de los París, los Cayuga". Ahora es la fiesta de los pobres. La misma percepción espontánea del pueblo se manifiesta respecto de su propia fiesta patronal, como distinta a la que en Puntarenas ha sido prostituída por el comercio y por el turismo. "Nuestras comunidades son quizás las más pobres de Puntarenas, pero ese día fuimos la comunidad más dichosa y envidiable de todo el puerto . . . Desde hace muchos años no se ha visto rendir culto verdaderamente religioso a la patrona de los pescadores; por el

47. Ver el *Canto de Entrada de la Misa Chacariteña.*
48. Ver el *Canto de Despedida de la Misa Chacariteña.*

contrario, las fiestas en honor a ella son más que todo comerciales, donde se especula con su santo nombre". La procesión a que se alude se realiza en el canal de FERTICA a cuyo borde se han construído los barrios pobres, mientras en el estero la presencia de embarcaciones lujosas, de la clase alta, de puestos de comercio y de la televisión marca el contraste.

Fuera de las celebraciones litúrgicas o festivas, las comunidades se reúnen por vecindades para la lectura bíblica, para la reflexión y el intercambio, para recibir charlas o cursos. En estas reuniones se estrechan los lazos personales, se expresa el testimonio de vida, se discuten las tareas comunes, en una palabra, se reafirma la convicción de pertenencia a la comunidad de los convocados por Dios a vivir en todas las dimensiones de la vida los valores de su mensaje. Con esto tenemos que tanto en las expresiones festivas como en las de reflexión e intercambio personal, la comunidad es el ámbito de expresión y de vivencia emotiva de las convicciones que refuerzan la identidad como adhesión compartida a un mensaje que da pleno sentido a la experiencia cotidiana y a la lucha de superación. Estas comunidades de pobres, de desempleados, de obreros, de mujeres en lucha por la subsistencia de sus hijos, expresan su propia condición revalorizada respecto de la condición de los poderosos, es decir, con plena conciencia de su alteridad, y en total correspondencia con el carácter de ruptura innovadora que la normatividad profética sustenta.

La tercera característica de la profecía es la afirmación de la responsabilidad social de la comunidad en vista de la instauración de una convivencia humana regida por los valores religiosos adscritos. Este rasgo cualifica indispensablemente al anterior. En efecto, la valorización de lo desvalorizado socialmente puede conducir en muchos casos a un aislamiento espiritualmente elitista que refleja una oposición intransigente entre lo religioso y lo mundano como sistemas de valorización invertida; la actitud de descompromiso con un mundo contaminado y la predisposición a una socialización alternativa cuyos lazos con el mundo se establecen solamente para la acción proselitista, son propias de la modalidad sectaria de vida religiosa. Estas formas de socialización religiosa abundan en los barrios en que se construye la comunidad que denominamos profética, y le disputan la membrecía. La propia condición de miseria suscita la actitud religiosa de evasión del mundo. Pero las comunidades de que hablamos se distinguen nítidamente de éstas; las relaciones entre ellas son incluso de descalificación recíproca. Al contrario de las sectas religiosas exclusivas, la comunidad profética se guía por una normatividad trascendental que no solamente es innovadora sino instauradora de un orden nuevo. La propia concepción de Dios que interioriza es la del Dios Justo que interviene en la historia, y en alianza con los hombres, para implantar un reino de justicia. Consecuentemente, la comunidad profética es

abierta al mundo, al que no solamente enjuicia sino que pretende transformar. Esta característica la hemos encontrado patentemente expresada en Chacarita, cuando nuestros informantes refieren lo que entienden por Reino de Dios. Dicen que para ellos éste antes "estaba arriba", "era inalcanzable", "ya estaba construído". Pero ahora "nosotros debemos construirlo, debemos hacerlo hoy, y con originalidad para Costa Rica" . . . "se construye construyendo al hombre nuevo" . . . "construir el Reino es romper con las estructuras de explotación que no corresponden al Evangelio" . . . "se construye al construir una sociedad más justa".

Pero esto no se manifiesta solamente en los conceptos. La práctica de la comunidad es elocuente para revelar su vigencia. Hemos visto allí la importancia que se le asigna a la participación activa de los laicos, y cómo ellos aseguran el funcionamiento de actividades internas de la comunidad y de carácter formativo, y de actividades de servicio al barrio. Hemos constatado la realización de prácticas sociales de tres tipos, de asistencialismo, de promoción económica y social, y de solidaridad política con las luchas de los pobres. Otras comunidades religiosas no proféticas, como ocurre en el caso de lo referido en San Isidro de El General, realizan también actividades en el plano asistencial y promocional, pero son drásticas en la descalificación de toda lucha popular. Se inspiran en la visión de la Iglesia desarrollista según la cual el progreso se difunde desde la institución eclesiástica, desde su poder y prestigio, para construir un mundo mejor bajo tutela clerical. A este tipo de humanismo que hemos denominado cerrado, se opone el humanismo abierto de la profecía, que no excluye a las organizaciones populares de la lucha por la justicia, desde el momento en que lo que aquí interesa es la superación de la opresión del pobre y no el prestigio de la Iglesia. Por el contrario, en la comunidad profética incluso la práctica asistencial y "caritativa" puede ser refuncionalizada al inscribirse en una práctica más amplia determinada por dos factores: por una visión teológica basada en la liberación integral del oprimido, y por una acción que se apoya no en las instituciones de poder (Iglesia, Estado, Organismos Financieros), sino en las organizaciones populares realmente existentes y que luchan desde su condición de pobres.

Este conjunto de rasgos ordenados en tres grandes actitudes fundamentales nos permiten identificar la presencia de la profecía. En ella parece esencial la coherencia entre el discurso y la práctica que se construye como una ética universal y religiosa tanto en el nivel de las representaciones como en el de la acción. En ambos niveles se expresa una actitud de ruptura innovadora e instauradora de una normatividad radicalmente nueva. La novedad radical de la palabra profética conlleva una cierta intransigencia o inaptitud para la negociación; arraiga una disposición anárquica casi necesaria fundada en el destino final de la condición humana, y desde cuya perspectiva juzga sobre la situación presente. Como actitud religiosa original la profecía encarna una supera-

ción de la reverencia a los "dioses funcionales" como son los dioses de la naturaleza, los dioses del hogar y de la ciudad. Se remonta históricamente al surgimiento de las religiones universales que conciben un Dios único y personal, como resultante de un largo proceso de diferenciación del hombre como sujeto individual, y que acontece simultáneamente en Grecia con Homero, en Palestina con la religión judaica y en la Persia antigua con Zoroastro. Acontece una gran transformación de la concepción de la divinidad que se aleja del sometimiento a fuerzas protectoras para desembocar en la afirmación de un Dios como una gran fuerza moral concentrada en torno a la problemática del Bien y del Mal.[49] La división del trabajo y la realidad de la opresión política son las condiciones sociales que la facilitan. "Ya no se busca y se acerca a lo divino mediante poderes mágicos, sino por el poder de la justicia". La religión asume el carácter de una ética basada en una nueva representación de Dios y de sus relaciones con el hombre. "El universo constituye una gran sociedad entre Dios y los hombres: vivir con los dioses quiere decir colaborar con ellos. El hombre no es un mero espectador; es a tenor de sus alcances, el creador del órden cósmico".[50] En el judaísmo la corriente profética es particularmente poderosa y se traduce en un juicio político radical. El profeta predica la necesidad de restablecer o de restaurar el estado de cosas instaurado por Dios, condenando el orden opresor construído por los poderosos.

Mediante el conocimiento de la historia de las religiones se ha llegado a definir el tipo de religión profética en tanto portadora de una crítica social emergente de la experiencia religiosa. Así lo expresa Joachim Wach cuando nos dice que "las ideas morales, sociales, políticas y la función del profeta en tanto conciencia del grupo, de la tribu, de la nación o del Estado, son causadas, condicionadas y determinadas por su experiencia religiosa fundamental. Es gracias a su contacto con las fuerzas más profundas de la vida que el profeta reacciona vigorosamente contra toda perturbación y toda corrupción del orden cívico o moral que pretende reflejar la voluntad divina".[51]

La renovación bíblica producida en el seno de la Iglesia latinoamericana unida a la agudización de las contradicciones sociales y la ampliación de la miseria, se han conjugado como factores explicativos del resurgimiento de la profecía en el continente. Las experiencias pastorales que hemos analizado se inscriben en esta corriente. La palabra profética cumple el papel de organizar la conciencia de las comunidades que se conforman a su alrededor, en tanto conciencia de grupo oprimido.

49. Ernst Cassirer. *Antropología Filosófica.* Fondo de Cultura Económica. México. pág. 147-165.
50. *Ibid.,* pág. 154-155.
51. Joaquim Wach. *Op. cit.,* pág. 309.

La función social de la conciencia profética

Los mecanismos a través de los cuales la transformación de la conciencia religiosa acarrea necesariamente una transformación de la conciencia social ya parecen estar suficientemente aclarados. Nos queda presentar un cierto ordenamiento de los mismos a fin de proponer una interpretación algo más sistemática de nuestro fenómeno. Al considerar que nuestra interpretación se encuentra suficientemente fundamentada empíricamente, al mismo tiempo que nuestros conceptos algo más clarificados, procederemos de manera muy breve y esquemática.

1. Las experiencias de innovación pastoral interpretables como el surgimiento en Costa Rica de una religiosidad profética, se originan de la convergencia por una parte entre el deterioro de las condiciones de vida de los pobres, al recaer sobre éstos el impacto de la crisis económica y al descomponerse el modelo del Estado Benefactor, y por otra la renovación teológica de la Iglesia latinoamericana en la que se empieza a repensar la fe desde los oprimidos.
2. Las categorías religiosas bíblicas, reactualizadas en la dicha renovación, son capaces de ordenar una representación de lo social en forma alternativa a la propuesta y difundida por la ideología dominante; esa es la función social que juegan las categorías de "opresión", "liberación", "pobres", "pueblo": ellas permiten, por otra parte, una reapropiación valórica de la propia situación y de la necesidad de su transformación en referencia a una historia sagrada o a un designio divino; las categorías analíticas provenientes de un análisis científico de la realidad serán connotadas valóricamente por su vinculación y correspondencia con las anteriores: es el caso de las categorías de clase, explotación, estructura de dominación y otras.
3. La revalorización religiosa de los desvalorizados socialmente tiene como efecto una regeneración de la identidad y de la iniciativa popular; las categorías bíblicas mencionadas, como todo pensamiento profético, contienen referencias explícitas a lo social; los pobres privilegiados por Dios como sus aliados y constructores de su plan, no son solamente los miembros de la comunidad, sino todos los oprimidos; la identidad recuperada es necesariamente de tipo dialéctico, desde el momento en que el pobre no puede ser entendido sino en referencia al rico, así como no se puede hablar de oprimido sin suponer la existencia del opresor; esta concepción puede llegar a expresarse perfectamente en términos de conciencia de clase sin desnaturalizar su origen e inspiración bíblica, en sí misma dialéctica.
4. Del mismo modo, la recuperación de la identidad se liga estrechamente a la percepción del orden social establecido como

contrario a la vida de los pobres y como atentatorio contra su dignidad; esto da pie a la posibilidad de lo alternativo y a la identificación de las fuerzas contrarias, las que se presentan no solamente como antagonísmos objetivos de la organización social, sino como encarnaciones del bien y del mal; la afirmación de la identidad propia como oprimidos supone el reconocimiento de un "otro", y luego del sistema mismo, como opresor.

5. Este proceso de cambio en la conciencia social como efecto de la asimilación de un pensamiento religioso, no es el mero resultado del reconocimiento intelectual de un nuevo esquema de pensamiento sino que es producto de un cambio moral y práctico; la comunidad profética se proyecta necesariamente a la acción solidaria, la cual encuentra la oposición de los poderes públicos y aún la represión, la cual reafirma las convicciones morales a través de una "experiencia" que se vuelve consciente.

6. A la inversa de una acción social de promoción de los pobres que se realiza desde las instancias de poder en la sociedad y en donde el prestigio institucional de la Iglesia es priorizado, la acción social de una comunidad profética se realiza desde las posiciones no privilegiadas socialmente y en articulación con las organizaciones que el pueblo impulsa desde su propia condición.

7. La expresión de crítica social así como la acción en el campo político de una comunidad profética se inspira en una ética religiosa que exige una fidelidad integral a los principios y valores sustentados; los comportamientos que así se inspiran son compatibles con la carencia de un proyecto social y político viable concretamente. Dos actitudes empíricamente comprobables, e interpretables a partir de la categoría de profecía se presentan: por una parte una negativa a la identificación con partidos u organizaciones políticas específicas que se encuentran presentes en el pueblo, lo que no excluye de ninguna manera la colaboración mutua ni la canalización mediante ellas de la acción política personal de los miembros de la comunidad; por otra parte, la resistencia ante las propuestas de organización de un movimiento popular cristiano que pueda introducir divisiones en el pueblo y que lleve a la comunidad a comprometerse como tal con un proyecto político específico y por lo tanto contingente; la comunidad profética prefiere mantenerse en el plano ético y desde allí promover la solidaridad, la participación y la iniciativa.

8. Con esto llegamos a apreciar mejor la función social de una comunidad portadora de una conciencia profética; el universalismo de su ética contrasta con el particularismo de la religión

de la ciudad o de la Patria: "Los grandes profetas de Israel ya no hablan para su propia nación, su Dios era un Dios de la Justicia, y su mensaje no estaba restringido a un grupo especial, predicaban un nuevo cielo y una nueva tierra".[52] La universalidad del mensaje profético implica un cuestionamiento de toda ordenación social contingente y particular cumpliendo de este modo una función de contraideología. En efecto, la función de la ideología es exactamente la contraria, es decir, la de volver lo contingente en necesario, lo particular en universal, lo social e histórico en natural, y lo episódico episódico en eterno. La referencia de la conciencia y de la acción a una normatividad trascendental y universal cumple así la función de una reorientación del sentido en sus aspectos gnoseológicos y valóricos, cuestionando el sistema de significados propuestos por la ideología. Cumple la función de contraideología, lo que significa crítica de la ideología pero de ninguna manera propuesta de una ideología contraria. La ausencia de un proyecto político específico revela que en cuanto tal la profecía no debe ser confundida con una ideología alternativa.

4. INSTITUCION RELIGIOSA Y PROFECIA FRENTE AL ORDEN SOCIAL

Hasta el momento hemos intentado un análisis de la religión dominante y de la religión de los dominados tomando en cuenta principalmente los contenidos que en ambos casos se elaboran y difunden, así como las prácticas religiosas y sociales que de ellos se derivan. El contraste entre ellos no parece ser artificioso. Hemos visto, por una parte, que la concepción de Dios de la naturaleza o el Dios de la ciudad, revestidos ambos de la simbología que les presta la religión cristiana, conlleva una representación de la sociedad que se acompaña de una aceptación fundamental de su ordenamiento, al ser legitimada sea como la expresión de un orden natural, sea mediante la excelencia de una doctrina de armonía y de integración social (solidaridad cristiana) elevada al rango de encarnación de la voluntad divina. Por el contrario, la concepción de Dios como el Dios de la Justicia que interviene en la historia en alianza con los hombres, abre un espacio mental para la crítica y fundamenta una conciencia de responsabilidad para la transformación social.

En las páginas que restan nos vamos a detener ya no en los contenidos simbólicos y en sus proyecciones prácticas, sino en la lógica institucional del aparato religioso, en tanto éste forma parte de la institucionalización global de las relaciones sociales dentro de una estructura de dominación, lo que nos revela uno de los mecanismos principales de

52. Cassirer. *Op. cit.*, pág. 158.

determinación social de los contenidos y actitudes religiosas en tanto religión dominante.

Institución religiosa y poder social institucionalizado

En toda sociedad en donde la división social del trabajo se ha vuelto compleja y diversificada, ha surgido una especialización de las funciones religiosas que no conoce una sociedad de organización simple. Un cuerpo sacerdotal, con sus regulaciones y jerarquías propias se convierte en el cuerpo de funcionarios o especialistas del comercio con lo divino. Ellos aseguran una actividad de vital importancia para la sociedad, como es la producción de los símbolos que permiten la comunicación de sus miembros con las fuerzas protectoras o salvadoras, y que son consumidos por éstos como bienes de protección o de salvación. Y es así como se puede definir lo propio del "campo religioso", en tanto configurado en torno a la producción social y administración de estos bienes, por una parte, y a su apropiación o consumo, por otra. En estas relaciones de producción y de consumo de bienes simbólicos se establece, por lo tanto, un campo de intereses específicos, los intereses religiosos de determinados grupos o clases sociales, que son de naturaleza distinta del interés económico o del interés político, que se generan en otros campos de relaciones sociales. Mientras los consumidores demandan los bienes de protección o salvación, poniendo un especial interés en su obtención, los productores los ofrecen, poniendo similar interés en su consumo.[53] Las relaciones de intercambio que en torno a este interés se generan define el ámbito propio de acción de la institución religiosa. La Iglesia como institución no escapará a esta caracterización sociológica.

La institución religiosa, conformada por especialistas de la producción y difusión de estos bienes específicos, aspira normalmente al monopolio de la producción de los mismos, los que al ser valores de interés para los distintos sectores sociales son reconocidos a través de un status particular otorgado a la institución que los produce. El monopolio de esta producción implica tanto la defensa respecto de otras instituciones competitivas como la expropiación de la capacidad productora de los consumidores. Se convierte, de esta manera, en la institución que reproduce y administra el sistema simbólico dominante.[54] Al ser reconocido como sistema religioso dominante, la institución debe responder a los intereses religiosos de las clases o grupos dominantes, entrando para ello en una transacción que implica por parte de la institución religiosa la satisfacción de estos intereses de los dominantes y por parte de la clase dominante el otorgamiento de los privilegios que la confirman como institución monopólica.

53. P. Bourdieu. "Genese et Structure du Champ Religieux". *Revue Franciase de Sociologie.* 1971. pág. 310-318.
54. *Ibid.* Pág. 304.

De esta manera, se fortalece un intercambio de reconocimiento que es mutuo. La institución religiosa es favorecida por el Estado en el ejercicio de su monopolio, mientras que la estructura de relaciones sociales que se expresa en el poder del Estado es legitimada mediante un sistema simbólico que la confirma como sagrada. Esta adecuación entre relaciones sociales y sistema simbólico, vivida generalmente en forma inconsciente, es lo que ha sido designado como una especie de "alquimia ideológica", y que tiene la virtud de transfigurar las relaciones sociales impuestas por los grupos dominantes en relaciones sobrenaturales. Esta tendencia de hacer corresponder el sistema social con el sistema simbólico explica la convergencia entre el poder religioso y el poder político. Los concordatos o acuerdos entre la Iglesia y el Estado son un ejemplo de ello. El caso costarricense es particularmente explícito en este tipo de cuestiones. El monopolio simbólico de la Iglesia Católica es reclamado con vehemencia cada vez que surge una alternativa amenazante. Vemos su reacción cuando en 1953 la Iglesia Adventista establece su Colegio Vocacional, y por boca del Arzobispo Odio alega que "el reconocimiento oficial a ese colegio constituirá una violación religión oficial la Católica, Apostólica y Romana, y le otorga el privilegio de la protección del Estado".[55] Algo muy similar ocurre recientemente con la rotunda oposición católica a la propuesta de la Asamblea Legislativa de que las Iglesias protestantes se beneficien de las mismas exoneraciones de impuestos que goza la Iglesia oficial. Llama mucho la atención que la argumentación en ese momento evite una confrontación teológica y se sitúe en el plano de expresar la preocupación por la violación a la Constitución que tal beneficio material implicaría. El monopolio simbólico de la Iglesia Católica se apoya en el poder del Estado. De la misma manera, la clase que domina en el Estado legitima su poder sobre las clases que deben aceptar su ordenamiento, recurriendo al sistema simbólico que la institución religiosa elabora y difunde para el consumo de todas las capas sociales.

Es así como se encuentran coincidiendo el interés religioso de la institución eclesiástica en tanto aspiración al ejercicio del monopolio de la produccción simbólica en la sociedad, con el interés religioso de las clases dominantes por el consumo generalizado de determinados bienes de salvación y la ritualización de determinadas prácticas religiosas, cuya función social se convierte. en una absolutización de lo socialmente relativo y la legitimación de lo arbitrario. "La función genérica de legitimación no puede por definición cumplirse sin especificarse en función de los intereses religiosos vinculados a las diferentes posiciones en la estructura social".[56] No puede ser de otra manera si se trata del uso legítimo del poder religioso. "El capital de autoridad propiamente religiosa de que dispone una instancia religiosa depende

55. J.M. Rodríguez. *Op. cit.*, pág. 46.
56. Bourdieu. *Op. cit.*, pág. 312.

de la fuerza material y simbólica de los grupos o clases sociales que ella pueda movilizar al ofrecerles bienes y servicios capaces de satisfacer sus intereses religiosos".[57] En otras palabras, la eficacia de la institución religiosa oficial para irradiar en el conjunto de la sociedad su sistema simbólico, depende del apoyo que éste suscite por parte de los sectores sociales dominantes y del espacio que le brinden para su gestión de fuente de significación de la vida cotidiana. A la demanda de significación de los sectores dominantes corresponde una oferta de significados adecuados. De otra manera los significados serían "insignificantes" o bien subversivos. Esto es lo que permite hablar de una homología entre los productores de la estructura del campo religioso y las posiciones de privilegio en la estructura de las posiciones de clase.

Esta manera de entender las relaciones entre el poder político y el poder religioso como relaciones de homología permite una comprensión mejor de la articulación entre ellos empíricamente observable en Costa Rica. Escapa al mecanicismo economicista que percibe la subordinación de la Iglesia al Estado como fundada directamente y necesariamente en la facilitación del acceso de aquella al poder económico y político. Por el contrario, la Iglesia como institución religiosa monopólica se orienta por su propio interés religioso, como es el de asegurar la clientela consumidora de los bienes de salvación que ella ofrece y que le promete su supervivencia institucional. Esto se ve muy claro en su empeño por ampliar y mantener la educación católica oficial, o a través de colegios confesionales reconocidos oficialmente. Su alegato por la "libertad de educación" se dirige a las eventuales tendencias laicizantes de la misma, pero tal libertad muere cuando ella es reclamada por otra denominación religiosa. Del mismo modo se debe interpretar su adhesión incondicional al ordenamiento jurídico existente o a la "Patria", cuando su materialización concreta le ofrece las condiciones monopólicas o cuasi monopólicas para su desarrollo institucional. El enemigo del orden en cuestión será al mismo tiempo el enemigo de la Iglesia, es decir aquél que se convierte en una amenaza a la supervivencia de las instituciones que la encarnan socialmente. El temor eclesiástico a una revolución política provendrá no tan solo de la interiorización en su seno de las ideologías políticas dominantes —cuestión que aparece más patentemente en la superficie de los fenómenos—, sino principalmente y más profundamente del temor a la revolución simbólica, con la deflación o desactualización del capital simbólico acumulado, que tal revolución acarrearía.

Reflexionando sobre el caso costarricense resulta de interés observar que luego de la intervención eclesiástica en lo social de los años cuarenta, mediante una reformulación del papel legitimador de la Iglesia que no es del entero agrado de la oligarquía y coincidiendo con el silencio posterior de la Jerarquía, se reafirma un proceso de reforma insti-

57. *Ibid.* Pág. 319.

tucional y social que no recurre en grado significativo a la Iglesia para una legitimación simbólica. Ha sido un reformismo laico. Los beneficios que derrama la reforma deben suscitar la aceptación social, siendo menos necesaria la legitimación simbólica. El poco imaginativo anticomunismo de la Iglesia de esos años reflejaría sus ansias por hacer valer su papel y reconquistar el reconocimiento estatal. El proyecto socialdemócrata recoge el anhelo liberal de racionalización de la legitimidad mediante la benéfica expansividad del mercado, iluminada por el humanismo laico del progreso. Pero con la crisis de este proyecto y con la eventual amenaza de la revolución social que recorre otros países del área, la clase dirigente vuelve sus ojos nuevamente a la Iglesia y se rearticula nuevamente y en forma modernizada y más sutil, la homología de que hemos hablado. Este fenómeno es patente desde que el presidente Monge asume su cargo. Así como el sistema capitalista dependiente no ha podido realizar sino en contadas coyunturas su encargo salvífico, no logrando interiorizarse en las masas populares la ideología liberal, del mismo modo el reformismo liberacionista no puede prolongar su legitimación inmanente y termina solicitando el suplemento de legitimidad que un sistema simbólico pueda ofrecerle. La Iglesia como institución, con la llegada a la arquidiócesis de San José de Monseñor Arrieta, ya se encuentra preparada para asumir un nuevo papel activo en lo social, desplegando una práctica de complementación asistencialista a un proyecto en crisis y, sobre todo, una labor ideológica constante para otorgarle estatuto religioso a la armonía o paz social dentro de las regulaciones políticas existentes.

Profecía y cuestionamiento de la institucionalidad religiosa

El surgimiento de la profecía entraña un cuestionamiento necesario de la monopolización del capital religioso por parte de la institución especializada. La autoridad del profeta proviene de su apropiación del mensaje religioso como universal, es decir, interpelante a todo hombre, y no de su ubicación en posiciones jerarquizadas dentro de la estructura de especialistas en la producción simbólica, ni de ningún encargo jurídico. El profeta, pues, no recibe una misión de ningún poder constituído, sino que la arrebata, se la apropia en cumplimiento de la fidelidad a que lo obligan los valores supremos del mensaje.

Si bien es cierto que en los casos analizados existen dirigentes carismáticos cuya vivencia religiosa provoca fuerte impacto en la comunidad, nos interesa más destacar la relativización de la institucionalidad propia de la comunidad portadora de un discurso y una práctica proféticos. El cuestionamiento al monopolio del capital religioso ejercido por la institución, se realiza mediante ciertos mecanismos generalizados y bastante simples, que incluso han sido aceptados por los sectores más liberales de la institución y cuyas implicaciones no son enteramente desconocidas. El primero de ellos es el uso popular de la Biblia como

texto contenedor del mensaje. Sabemos que dentro de la Iglesia Católica el acceso al libro sagrado estaba vedado al lego, quedando su uso e interpretación en manos del personal espacializado. Este monopolio se rompe cuando no solamente se pone la Biblia en las manos del pueblo, sino que se alienta su lectura y comentario participativo. La palabra de la Biblia confronta la realidad vivida y es a través de esta confrontación como se realiza una lectura relativamente original del mensaje. Este contacto no mediatizado del lego con el mensaje tiene un necesario efecto de relativización institucional. El segundo mecanismo es la participación plena de los laicos en las actividades de la comunidad, en la liturgia, en la catequesis, en los cursos pre-sacramentales, los cuales no se comportan como meros transmisores inertes y burocráticos –como en ciertos lugares los Delegados de la Palabra se transforman en "minicuras" o prolongación de la institución–, sino como sujetos activos y pensantes que traducen con sus palabras y experiencias los contenidos del mensaje. Esto implica realmente una ampliación creativa de la producción simbólica.

Estas innovaciones pastorales revelan un cuestionamiento práctico y de hecho del monopolio eclesiástico, aunque concretamente no son percibidas ni obedecen a una intención de confrontación con la institución. Aun más, es la práctica pastoral de las corrientes renovadoras de la Iglesia la que las ha concebido, lo que entraña un pluralismo antimonopólico que orienta la transformación creativa que ha acontecido en la Iglesia latinoamericana, y que abre sus puertas a la profecía cuestionándose a sí misma como institución. En efecto, la consistencia de los valores que se predican, o de la "evangelización" como alfabetización cristiana, proviene de la fuerza del mensaje directamente reconocido y no de la legitimidad de su transmisión jerárquica. La Iglesia misma se la entiende ya no tanto como la institución administradora de los bienes de salvación, sino como un pueblo de creyentes, o como la comunidad unida en torno al mensaje liberador. Esto posibilita la confrontación crítica de la institución eclesiástica con el propio mensaje del que es portadora, expresada muchas veces en un lenguaje directo, convencido y desacralizante. Decía un entrevistado: "La cabeza de la Iglesia en Costa Rica ayuda muy poco a llevar un mensaje liberador y a emanciparse de los sectores dominantes; no hay identificación con los pobres. La Jerarquía ayuda a mantener el sistema de opresión". La profecía ética se caracteriza de este modo, por remitirse directamente a la "palabra", de cuyo conocimiento e interiorización proviene la denuncia del pecado o el enjuiciamiento y el anuncio de la salvación luego de la "metanoia".

La profecía ética, por lo tanto, relativiza con su propia presencia, en tanto posibilidad de apropiación directa del mensaje salvador, la existencia de una institución intermediaria. Su receptividad depende de la aptitud que tenga su discurso y su práctica para movilizar los intereses religiosos de grupos o clases sociales desfavorecidos en la es-

tructura social, relegados a una condición pasiva dentro de la distribución de los bienes de salvación, e insatisfechos con el sistema de significación religiosa dominante. Así como existía una homología entre los productores de bienes simbólicos dentro de la institución religiosa oficial y las clases privilegiadas de la estructura social, existe otra similar entre los portadores de la profecía ética y los intereses religiosos de las clases dominadas, es decir, los intereses por consumir bienes de salvación significantes de su situación real de opresión. Y es así como la subversión simbólica puede acompañar o anteceder una subversión política, siendo percibida por una institución celosa de sus intereses como tentativa de profanación o de sacrilegio.

Ya aparece evidente que la relativización del monopolio del capital simbólico implica una democratización interna de la producción de significados religiosos. Al redefinirse el concepto de Iglesia como comunidad o pueblo de Dios, la democratización acontece en el seno mismo de la Iglesia y esto no de una manera formal sino profunda. Ella se realiza en primer lugar por la intensificación y generalización de la "reflexión", es decir, en la práctica teórica. Todos los miembros de la comunidad pueden opinar, comunicar su visión y su vivencia, y así contribuir a la producción democrática de significados. En la comunidad tienen cabida, además, las corrientes renovadoras presentes en la Iglesia latinoamericana, las que pueden competir pluralísticamente con las orientaciones que aspiran al monopolio. La democratización de la producción y la libre difusión de significados se acompaña de la ampliación de la participación de los laicos en actividades litúrgicas y de formación, y se complementa con la libertad en el ejercicio de la solidaridad social y política de los miembros de la comunidad. El proceso de democratización se vive en la teoría y en la práctica cuando ellas se inspiran y retroalimentan teniendo como referencia la adhesión a un mensaje apropiado proféticamente.

La experiencia democrática dentro de la Iglesia se la vive, además, como un modelo anticipado de la sociedad democrática del futuro, desde el momento en que a la comunidad no se la entiende como un núcleo cerrado sino como un germen expansivo. Su identidad popular valorizada simbólicamente en referencia al designio divino de convocación del pueblo para su liberación, permite la proyección de una sociedad en que el pueblo sea artífice y protagonista en un orden que favorezca la vida de todos. Construir una Iglesia nueva y construir una sociedad nueva es la tarea implicada en el anuncio profético que promete un cielo nuevo y una tierra nueva. Es de esta forma cómo un nuevo modelo de Iglesia se corresponde con un nuevo modelo de sociedad. La Iglesia es la comunidad o la asociación de comunidades. Del mismo modo la nueva sociedad se inicia como una regeneración de la iniciativa y de la organización popular. Hemos visto en el caso de Chacarita que esta aspiración democrática se expresa de distintas formas, incluso cuando ciertas organizaciones políticas presentes en el pueblo pretenden impo-

ner una conducción un tanto vertical, la que se encuentra con la reivindicación básica por la participación y el diálogo. Por lo tanto, una revolución simbólica que comprende el cuestionamiento del monopolio de la significación, se acompaña de una aspiración a la revolución política que comprende el cuestionamiento de la estructura social de exclusión.

Una expresión elocuente de esta actitud de ruptura frente a la dominación simbólica y política la tenemos en la reacción de las comunidades frente al conflicto social que se agudiza cuando ellas se movilizan por lo que creen el derecho de los oprimidos. La denuncia profética no teme a las consecuencias de la proclamación y construcción de su verdad. Las entiende necesarias desde el momento en que la realidad que se le impone es la negación de la justicia. No existe metanoia sin conflicto. La tendencia permanente de la institución religiosa dominante es, por el contrario, la evasión del conflicto aunque para ello haya que sacrificar la propia verdad. La confrontación entre las comunidades proféticas y la Iglesia como institución respecto a su postura frente al conflicto social es permanente, y la razón de ello se encuentra en el hecho de que la institución eclesiástica como tal se construye con base en los mismos apoyos sociales que sustentan el orden establecido. El conflicto que amenaza al orden social amenaza del mismo modo a la institución eclesiástica privilegiada como monopólica. Por lo tanto, es el mismo interés religioso de la institución, el de garantizar su monopolio, el que es amenazado por la agudización del conflicto social. Este interés, inconciente o encubierto, se desfraza normalmente con el irenismo religioso de un discurso que rechaza la violencia y predica una armonía abstracta y general, que el discurso profético no puede dejar de denunciar cuando encubre el atropello concreto a los desvalidos.

La institución religiosa frente a la profecía

La contradicción entre institución religiosa y profecía es una contradicción sociológicamente necesaria. Son dos modalidades distintas de producción y apropiación de mensajes o de bienes de salvación. Son dos respuestas tipificadas y recurrentes de socialización de los significados religiosos: el modo institucional, que opera mediante la intercesión de un organismo especializado y reconocido socialmente que se construye al interior de las estructuras de poder y de prestigio de la sociedad, y que aspira al monopolio de la administración de tales significados religiosos y por lo tanto a la autoafirmación institucional; el modo profético, que procede mediante una producción y difusión de bienes de salvación que es independiente del reconocimiento social e institucional de los significados. La tendencia monopólica del instituto religioso es cuestionada por el profeta por el mero hecho de existir. El profeta, a su vez, como productor independiente y competitivo, es desautorizado por la institución al no poseer los atributos jurí-

dicos y disciplinarios requeridos para la producción de significados religiosos. La homología entre, por una parte, las clases dominantes y los productores oficiales y reconocidos de bienes de salvación, y por otra, entre las clases dominadas y la producción profética de los mismos, responde a un lógica vinculada a lo anterior.

No obstante tratarse de dos formas tipificadas de socialización religiosa suficientemente atestiguadas en la historia, la experiencia de la Iglesia Cristiana demuestra la presencia contradictoria de ambas tendencias en su propio seno. En la medida en que ella logra su reconocimiento oficial en la sociedad, la tendencia institucionalizada y monopolizante prevalece sobre la tendencia profética, que es dominada, pero que emerge sobre todo en momentos de crisis. Del mismo modo y en el mismo grado predomina la función de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario, sobre la función de crítica y desacralización del ordenamiento social que implica su reconocimiento justamente como relativo y arbitrario. La lógica institucional, que tiende necesariamente a la reproducción de sí misma, se opone objetivamente a una lógica profética. Su contradicción recorre toda la historia de la Iglesia.

Ahora bien, el análisis concreto del comportamiento de la Iglesia Católica cuyo grado de institucionalización no tiene parangón en el tiempo ni en el espacio, requiere del conocimiento de su herencia histórica y de los intentos recientes de recuperación del impulso original. La contradicción típica que nos ocupa debe ser analizada, pues, históricamente. Efectivamente, el cristianismo de los tres primeros siglos practica un régimen organizativo minimizado. La intensidad de su perspectiva escatológica lo induce a la renuncia de la transformación del mundo. Las relaciones directas entre los miembros de la comunidad y las relaciones de confraternidad entre éstas dan lugar a una institucionalización primaria. Sin embargo, cuando la conversión del emperador Constantino acarrea la elevación del cristianismo al rango de religión oficial del Estado, su estructura orgánica se modifica en correspondencia a su nueva comprensión acerca de su inserción en el mundo. El elemento escatológico, vigente en las simples comunidades, es reprimido mientras la actitud de renuncia al mundo se convierte en una preocupación por su pleno establecimiento en el mundo. Consecuentemente la institucionalización deja de ser primaria y minimizada para convertirse en secundaria y fuertemente jerarquizada. Se codifica la teología, se ritualiza el culto, se introduce el sentido jurídico en la administración heredándose el espíritu del derecho romano, y junto con esta estructuración organizativa se reprime el pluralismo interno. El proceso ya venía en desarrollo al ritmo en que ascendía el prestigio y la influencia del cristianismo en el imperio romano. Ya se estaba introduciendo la idea del ministerio oficial bajo el obispo, y la Iglesia transformándose en "institución salvática con una neta autoridad de

tipo jurídico".[58] Ello se expresa en una disciplinada articulación jerárquica, en sanciones jurídicas y en la ritualización creciente del culto administrado por el clero, a lo que se suma el robustecimiento de la autoridad institucionalizada y centralizada en Roma.[59] La Iglesia se convierte de esta manera en el elemento central de integración de la sociedad con el advenimiento del imperio romano-cristiano y en el curso de la Edad Media. Pero desde los primeros momentos de la escalada institucionalizadora surgen los movimientos de protesta. Es el caso de los donatistas que abogan por la conservación de las relaciones directas de la comunidad y la vigencia de la escatología, y de todos los movimientos posteriores que son, o bien rechazados como "herejías", o bien son recuperados como órdenes religiosas. Con la reforma protestante, la contrarreforma, y luego con la "restauración" en el siglo XIX, culmina la institucionalización maximizada mediante el dogma de la infalibilidad pontificia.

El impulso de los estudios bíblicos y patrísticos con su efecto de redescubrimiento del cristianismo primitivo, son el antecedente del Concilio Vaticano II. Este evento marca el inicio de un profundo cuestionamiento de la rigidez institucional. Se revisa el principio de "extra ecclesiam nulla salus", se reconoce la libertad religiosa, se valoriza el papel del laico, se desritualiza la liturgia, se introduce el pluralismo, se reconoce un cierto humanismo profano, redefiniéndose la Iglesia como "pueblo de Dios" al servicio del mundo en vez de institución salvífica impositiva sobre el mundo. El espíritu profético ya está en acción, pero se despliega más ampliamente en la interpretación de la reforma conciliar que se hace en un contexto social y humano de injusticia y opresión de las mayorías empobrecidas. En la Conferencia de Medellín se retoman los grandes temas bíblicos y proféticos de la Justicia como atributo central de un Dios histórico, del pecado como negación de la justicia en la sociedad, y de la liberación en su dimensión histórica y trascendental. Pero esta renovación profética no queda solamente al nivel de los principios, se expresa en un sinnúmero de experiencias pastorales que incluso anteceden su reconocimiento jerárquico. Se prioriza al pobre y al oprimido al proclamarse la "opción preferencial por los pobres".

La contradicción entre la lógica institucional y el espíritu profético se acentúa al interior de una Iglesia que empieza a ser pluralísticamente concebida. Las corrientes renovadoras ocupan posiciones de dirección. La generalización, sobre todo en medios populares, de la percepción de ella como pueblo de Dios y el aliento que ella recibe de muchos obispos, hace que la contradicción lógica y permanente entre la institución y la profecía no sea equivalente a la de la "Iglesia" y la profecía.

58. Friedrich Furstenberg. *Forma de Iglesia y estructura de la sociedad. En Sociología de la Religión.* Ediciones Sígueme. Salamanca. 1980. Pág. 236.
59. *Ibid.* Pág. 237.

Este paréntesis histórico ha sido necesario para interpretar mejor el caso costarricense. Ya constatamos la impermeabilidad de esta Iglesia local a la renovación institucional. La misma idea de reforma o renovación parece no tener cabida, ni desde el punto de vista social, en donde se refuerza la autopercepción paradisíaca de armonía democrática realizada, ni desde el eclesial bajo el mando autoritario de un Arzobispo de formación cartuja, que parece haber interiorizado cierta máxima monástica de que la Iglesia no debe ser "reformada" porque nunca ha sido "deformada".[60] Además, el espíritu renovador en América Latina sopla en unos años en que la Iglesia costarricense busca su afirmación y vigencia dentro de una sociedad en proceso de reintegración social alrededor del proyecto socialdemócrata que avanza exitosamente. El tiempo de la Iglesia costarricense no es el tiempo de la Iglesia latinoamericana, así como el ordenamiento social costarricense es vivido como una excepción en el espacio latinoamericano. En ella se prolonga, por el contrario, la represión a los intentos de innovación llevados a cabo por sacerdotes de formación más universalista entre 1969 y 1973.

La apertura a la relativización institucional se la expresa en la década de los sesenta a través de la labor del obispo Arrieta en la diócesis de Tilarán, y mediante la aplicación de las innovaciones pastorales de sacerdotes extranjeros enrolados por este obispo. Como se señaló en su momento, aquí se encuentra el origen de la experiencia de Chacarita. Sin embargo, en el resto de la Iglesia el nuevo espíritu no penetra significativamente en el clero. La Jerarquía como tal no va a disminuir el fuerte grado de institucionalización de sus prácticas. Los intentos más avanzados de pastoral profética se van a desarrollar, como lo hemos visto, al margen o en contra de aquélla, y casi soportando su suspicacia. La represión no va a estar tampoco ausente, aunque sea ejercida suavizando al máximo el conflicto interno y preferentemente a través de mecanismos administrativos, como la remoción de sacerdotes o la subdivisión de las parroquias. Pero ha llegado a ser abierta y drástica como lo observamos en Desamparados, cuando se ejerce contra un movimiento juvenil que la ha cuestionado y explicado combativamente la dimensión política de la evangelización.

Con la agudización de la crisis política centroamericana y con la reacción conservadora que ella ha suscitado dentro y fuera de la Iglesia, la tendencia hacia una restauración eclesiástica decididamente impulsada desde el CELAM y desde el Vaticano, se va a expresar también en Costa Rica. Consecuentemente las expresiones proféticas serán puestas en la mira. Se activan los mecanismos de vigilancia interna y se estimula la sospecha. La visita a la región de Juan Pablo II y su pública descalificación de la "Iglesia Popular", hacen culminar iniciativas del CELAM

60. Antigua máxima de las órdenes religiosas más severas cuyas normas y disposiciones se han ido conservando sin alteraciones y fiel reflejo de un espíritu tradicionalista y antihistórico.

tendientes a detectar los focos de irradiación de una actitud profética como el cáncer que hay que estirpar.[61] En el contexto de la visita papal el centro de ataque será el tema de la Iglesia Popular, la que es combatida mediante una profusión de argumentos de tipo jurídico y administrativo, sin que la actitud de las comunidades, centros de pastoral o religiosos estigmatizados como encarnación de una actitud supuestamente cismática sea jamás cuestionada teológicamente. Posteriormente el caballo de batalla será la Teología de la Liberación, símbolo de la rebeldía eclesiástica, la que es objeto de un cuestionamiento más político que teológico, pues en este plano el Vaticano no ha podido formular una acusación válida de haberse apartado de los planteamientos aceptados en la Iglesia. La objeción se va a centrar en una supuesta adhesión al marxismo de los teólogos que la sustentan.

En ambos casos se evidencia la práctica del Vaticano gobernado por Juan Pablo II, consistente en la negativa a aceptar un serio cuestionamiento interno proveniente sea de teólogos, sea de situaciones humanas, sociales o políticas, y que había sido la actitud característica del papado de Juan XXIII y de Pablo VI, y en cuyos períodos se habían emitido los pronunciamientos más abiertos y desafiantes de la Iglesia en materia social. La práctica que se inicia con el gobierno de un papa polaco, que extiende a la Iglesia universal el estilo de esa Iglesia nacional —una de las más fuertemente institucionalizadas como poder político—, acarrea un socavamiento sistemático de la actitud profética necesariamente cuestionadora de este tipo de institución.

Si hasta Pablo VI, se aceptó como prueba de vitalidad el pluralismo interno, éste se desvanece con el autoritarismo de este sucesor. Los teólogos más reputados, europeos y latinoamericanos, deben conocer el banquillo de los acusados; las agrupaciones más reaccionarias y comprometidas con gobiernos dictatoriales, como es el caso del Opus Dei, junto a ciertas autoridades muy reconocidas por sus actitudes discriminatorias, persecutorias y a veces inescrupulosas en su afán de poder, como es el caso del cardenal Alfonso López Trujillo, ex-presidente del CELAM, se convierten en los agentes de confianza de Juan Pablo II.[62] En el plano político, ya ha sido señalada la convergencia entre el Vaticano de hoy y el Departamento de Estado del gobierno norteamericano. Si bien en un tiempo se señaló la analogía entre Juan XXIII y John Kennedy, hoy es aún más marcada la existente entre Juan Pablo II y Ronald Reagan.[63]

Los antecedentes entregados a propósito de la identificación de la Jerarquía eclesiástica costarricense con el gobierno, que no excluye

61. Una evaluación de la Iglesia centroamericana se realiza desde este ángulo en un documento secreto del CELAM elaborado por personeros suyos en visita a la región.
62. Philip Berrigman: "What happened at Puebla": en *Churches and Politics in Latin America;*
63. Ana María Escurra: *El Vaticano y la Administración Reagan.* Nuevomar. México. 1984.

las coincidencias de algunos de sus miembros con las posiciones menos democráticas del país, nos demuestran que a escala nacional se reproduce filialmente el estilo vaticano actual. Si a nivel de la Iglesia universal se aprecia claramente la política de marginar o expulsar la disidencia, correspondiente con la de forzar al cisma a los sostenedores de un discurso y una práctica profética, en Costa Rica se aprecia una similar actitud, de irrespeto al pluralismo en situaciones críticas —como cuando Monseñor Arrieta descalifica de forma nada caritativa al editorialista del Eco Católico, para afirmar una posición política violentamente antisandinista como la de la Iglesia en su conjunto—, y de maniobras administrativas para neutralizar al oponente. Es un claro síntoma del desplazamiento del interés religioso de la cúpula dirigente de la Iglesia latinoamericana, que abandona el énfasis por la evangelización de la conflictiva realidad continental, por una estrategia de restauración institucional.

COLECCION TESTIMONIOS

LA IGLESIA ES NOTICIA
Eduardo Bonnín

LA IGLESIA LATINOAMERICANA ENTRE EL TEMOR Y LA ESPERANZA
Pablo Richard

EL PADRENUESTRO DESDE GUATEMALA
Julia Esquivel

CRISTO VIVO EN CUBA (agotado)
Israel Batista y otros

LAS ARMAS DE LA LUZ
Alfonso Chase, (compilador)

EL DESAFIO DE LOS POBRES A LA IGLESIA
Julio de Santa Ana

LA HERENCIA MISIONERA EN CUBA
Rafael Cepeda (editor)

UN GRITO A DIOS Y AL MUNDO
Teófilo Cabestrero

COLECCION CENTROAMERICA

EL JUEGO DE LOS REFORMISMOS FRENTE
A LA REVOLUCION EN CENTROAMERICA
Hugo Assmann, (editor)

RELIGION Y POLITICA EN AMERICA CENTRAL
Pablo Richard y Diego Irarrázaval

LA IGLESIA DE LOS POBRES EN AMERICA CENTRAL (agotado)
G. Meléndez y Pablo Richard (editores)

EL FONDO MONETARIO INTERNACIONAL Y COSTA RICA
Eugenio Rivera

PARA ENTENDER EL SALVADOR (agotado)
Ricardo Sol

EL RETO DEMOCRATICO EN CENTROAMERICA
Ricardo Sol (editor)

LA HERENCIA DE SANABRIA
Javier Solís

RESEÑA HISTORICA DE LA IGLESIA EN COSTA RICA
Mons. Víctor M. Sanabria

LAS PERSPECTIVAS DEL REFORMISMO EN COSTA RICA
Manuel Solís y Francisco Esquivel

MONSEÑOR ROMERO MARTIR DE LA IGLESIA POPULAR (agotado)
Plácido Erdozaín

COLECCION DEI

LAS ARMAS IDEOLOGICAS DE LA MUERTE
Franz Hinkelammert

EL EVANGELIO EN SOLENTINAME (2 tomós)
Ernesto Cardenal

EL BANCO MUNDIAL: UN CASO DE "PROGRESISMO CONSERVADOR"
Hugo Assmann (editor)

SOBRE EL TRABAJO HUMANO
Juan Pablo II

TEOLOGIA DESDE EL TERCER MUNDO
ASETT

ESPIRITUALIDAD Y LIBERACION EN AMERICA LATINA
Eduardo Bonnín, (editor)

EL DIOS DE LOS POBRES
Victorio Araya

LIBROS PUBLICADOS POR EDITORIAL DEI

COLECCION DEI-EDUCA

PARA ENTENDER AMERICA LATINA (agotado)
Xabier Gorostiaga (editor)

CAPITALISMO: VIOLENCIA Y ANTI-VIDA (2 Tomos)
Saúl Trinidad y Elsa Tamez (editores)

CAPITALISMO Y POBLACION
Wim Dierckxsens

LOS BANQUEROS DEL IMPERIO (agotado)
Xabier Gorostiaga

TECNOLOGIA Y NECESIDADES BASICAS
Hugo Assmann y otros

IDEOLOGIA DE SOMETIMIENTO (agotado)
Franz Hinkelammert

ECONOMIA Y POBLACION
Wim Dierckxsens y Mario E. Fernández

CARTER Y LA LOGICA DEL IMPERIALISMO (agotado)
Hugo Assmann (editor)

TEATRO POPULAR Y CAMBIO SOCIAL EN AMERICA LATINA
Sonia Gutiérrez (editora)

COLECCION APORTES

CRISTIANISMO ANTI-BURGUES (agotado)
Raúl Vidales

SANTIAGO: LECTURA LATINOAMERICANA DE LA EPISTOLA
Elsa Tamez

LA HORA DE LA VIDA
Elsa Tamez

LA BIBLIA DE LOS OPRIMIDOS
Elsa Tamez

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO EN AMERICA LATINA
J.M. Bonino, Carmelo Alvarez y Roberto Craig

POR LAS SENDAS DEL MUNDO, CAMINANDO HACIA EL REINO
Julio de Santa Ana

PAN, VINO Y AMISTAD
Julio de Santa Ana

CELEBREMOS LA FIESTA
Carmelo Alvarez

MUJER Y POLITICA
Ana Sojo

EL ROSTRO FEMENINO DE LA TEOLOGIA
Varios

TEOLOGOS DE LA LIBERACION HABLAN SOBRE LA MUJER
Boff, Gutiérrez, Assmann y otros

CUADERNOS DEI

LA IRRUPCION DE LOS POBRES EN LA IGLESIA No. 1

NICARAGUA: LOS CRISTIANOS ESTAN CON LA REVOLUCION No.2 (agotado)

"JUAN, JUAN, TU ERES MI HERMANO" No. 3 (agotado)

CENTROAMERICA: CRISTIANISMO Y REVOLUCION No. 4

SACERDOTES EN EL GOBIERNO NICARAGUENSE No. 5 (agotado)

LA PALABRA SOCIAL DE LOS OBISPOS COSTARRICENSES No. 6

AMERICA LATINA CLAMA A LAS IGLESIAS No. 7

¡QUEREMOS LA PAZ! No. 8.

TEOLOGIA DE LA LIBERACION No. 9.

COLECCION ECONOMIA-TEOLOGIA

LA ESPERANZA EN EL PRESENTE DE AMERICA LATINA
R. Vidales y L. Rivera (editores)

CRITICA A LA RAZON UTOPICA
Franz Hinkelammert

COLECCION ECOLOGIA-TEOLOGIA

SOMOS PARTE DE UN GRAN EQUILIBRIO: LA CRISIS ECOLOGICA EN CENTROAMERICA
Ingemar Hedström

LOS POBRES DE LA TIERRA
Roy H. May

CO-EDICIONES

APUNTES PARA UNA TEOLOGIA NICARAGUENSE (agotado)
DEI-CAV-IHCA

MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA
DEI-CEHILA, P. Richard (editor)

NICARAGUA TRIUNFA EN LA ALFABETIZACION
DEI-MED Hugo Assmann (compilador)

LAS IGLESIAS EN LA PRACTICA DE LA JUSTICIA
DEI-CMI

LA LUCHA DE LOS DIOSES
DEI-CAV varios

RAICES DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA
DEI-CEHILA Pablo Richard, (editor)

DEL VIEJO ORDEN AL NUEVO DESORDEN
DEI-CMI Reginald Green (editor)

CULTURA NEGRA Y TEOLOGIA
DEI-ASSET Varios

COLECCION TRADICION PROTESTANTE

LA TRADICION PROTESTANTE EN LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA. LECTURA DE LA TRADICION METODISTA.
José Duque (editor)

LA MUJER EN LA CONSTRUCCION DE LA IGLESIA.
UNA PERSPECTIVA BAUTISTA DESDE AMERICA LATINA Y EL CARIBE.
Jorge Pixley (editor)

COLECCION UNIVERSITARIA

LA ECONOMIA DEL BANANO EN CENTROAMERICA
José Roberto López

EN NOMBRE DE LA CRUZ
Fernando Mires

ELEMENTOS DE POLITICA EN AMERICA LATINA
Helio Gallardo

CENTROAMERICA: POLITICA ECONOMICA Y CRISIS
José Roberto López, Ana Sojo, Eugenio Rivera

COLECCION ANALISIS

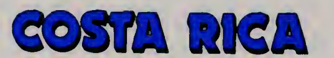
LA IGLESIA ELECTRONICA Y SU IMPACTO EN AMERICA LATINA
Hugo Assmann

COLECCION SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

NICARAGUA: IGLESIA, ¿MANIPULACION O PROFECIA?
Rosa Ma. Pochet y Abelino Martínez

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:
EDITORIAL DEI
Apartado 390-2070
Sabanilla
San José — Costa Rica
Tel. 53-02-29

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de abril de 1987
Su edición consta de 1.500 ejemplares



LA IGLESIA CATOLICA Y EL ORDEN SOCIAL

ANDRÉS OPAZO BERNALES

EL PRESENTE LIBRO ES UN ESTUDIO DE SOCIOLOGIA DE LA RELIGION Y, EN ESTE SENTIDO, PRETENDE BRINDAR UN APORTE AL DEBATE SOBRE ESTA PROBLEMATICA. PARA ELLO EL AUTOR HA ORGANIZADO LOS MATERIALES DE INVESTIGACION EN TRES CAPITULOS BIEN DIFERENTES. EN EL PRIMERO SE TRATA DE RECONSTITUIR EL PAPEL DE LA IGLESIA CATOLICA AL INTERIOR DE LOS PROCESOS POLITICOS QUE TIENEN LUGAR DESDE 1960 EN ADELANTE. EN EL SEGUNDO CAPITULO SE INTENTA UNA RECONSTITUCION DE ALGUNAS EXPERIENCIAS DE INNOVACION PASTORAL EN MEDIOS POPULARES URBANOS Y RURALES, QUE ENSAYAN LA DIFUSION DE UNA RELIGIOSIDAD MARCADA POR UNA CONCEPCION DE DIOS COMO EL DIOS DE LOS POBRES Y OPRIMIDOS. EN EL TERCER CAPITULO, POR FIN, SE PROPONE UNA INTERPRETACION O COMPRENSION SOCIOLOGICA DE LOS FENOMENOS ANALIZADOS EN LOS DOS CAPITULOS ANTERIORES.


INFORMATION
ICI